بسم الله الرحمن الرحيم

وعليك اعتمادى يا كريم خير مبادى الكلام ما زين بحمد الله
خالق الانام فنحمده مصليا ممهدا قواعد الاسلام محمد وآله
الكرام صلوة مقرونة بالسلام وبعد فيقول الحوج خلد الله اليه
محمد بن احمد الخفرى هذه تعليقات اتفقت منى على شرح الجديد للجزرية
مشتملة على دقايق تبصر بها طالبو المتدبر جعلنا الله تع من اهل التوفيق
والتاييد قوله اى آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة
الكرم على [illegible]

سره بالزيادة فى الجملة الزيادة فى معنى المصدر وان كانت ناشية
من بعض الافراد وغرضه من ذلك نفى توهم ان المراد بالكرام الفرد
الكامل الذى له ازدياد طبيعة الكرم من جميع الحيثيات فعلى هذا
يكون غرضه من قوله زيادة الكرم فى الجملة الزيادة فى طبيعة الكرم
سواء كان من جميع الحيثيات او من بعضها وهذا هو معنى التصغير
بالحقيقة ويجب المتعارف المشهور واما ما قيل من ان مراده بالزيادة
فى الجملة هو الزيادة بوجه ما سواء كان فى اصل الفعل او فى قسم منه
فليس بشئ لان فى ذلك ارتكاب العدول عن الاستعمال المتعارف
[illegible] مطلقا

[illegible] الزيادة على جميع ما عداه لما اضيف اليه واما
ان يقصد به الزيادة على جميع ما عداه مطلقا لا على جميع ما عدا
فما اضيف اليه وحده وهو المعنى الاول يجوز ان يقصد بالمفرد
منه المتعدد دون المعنى الثانى واما افعل التفضيل بمعنى الزيادة
فى الجملة فلم يرد قط قلت يمكن ان يقال مراد السيد المحقق قدس

المعنى المستعمل فيه بقرينة الاطلاق او معناه الحقيقى وعلى التقديرين
يلزم احد من الامرين المذكورين على هذا التوجيه ولا حاجة الى شئ
منهما فى توجيه كلامه لما عرفت ويمكن ايضا ان يقال فى توجيه كلامه
ان مراده بيان المعنى المراد من صيغة الافعل المفردة المستعملة فى ضمن
الجميع فان معناها ليس الا الزيادة على جميع ما عدا الجماعة المراد من لفظ

بسم الله الرحمن الرحيم

دى يا كريم خير مبادى الكلام ما زين بحمد الله
نحمده مصليا ممهدا قواعد الاسلام محمد وآله
مقرونة بالسلام وبعد فيقول احوج خلق الله اليه
ى هذه تعليقات اتفقت منى على شرح الجديد التجريد
يق تبصرة طالبو المسترشدين جعلنا الله تع من اهل التوفيق
اى آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة
لهم قال الشارح فى الحاشية قد لم يرد معنا ما يتناول
ا اتصف من محبوبيه بزيادة الكوم فى الجملة وفيه
نيل اذا اضيف فله معنيان الاول وهو الشايع
ه الزيادة على جميع ما عداه مما اضيف اليه والثانى
ة على جميع ما عداه مطلقا لا على جميع ما عدا
حده وهو بالمعنى الاول يجوز ان يقصد بالمفرد
المعنى الثانى واما افعل التفضيل بمعنى الزيادة
قلت يمكن ان يقال مراد السيد المحقق قدس

سره بالزيادة فى الجملة الزيادة فى معنى المصدر وان كانت ناشية
من بعض الافراد وغرضه من ذلك نفى توهم ان المراد بالكوم الفرد
الكامل الذى له ازدياد طبيعة الكوم من جميع الحيثيات فعلى هذا
يكون غرضه من قوله زيادة الكوم فى الجملة الزيادة فى طبيعة الكوم
سواء كان من جميع الحيثيات او من بعضها وهذا هو معنى الصغير
بالحقيقة ويجب المتعارف المشهور واما ما قيل من ان مراده بالزيادة
فى الجملة هو الزيادة بوجه ما سواء كان فى اصل الفعل او فى قسم منه
فليس بشىء لان فى ذلك ارتكاب العدول عن الاستعمال المتعارف
المشهور وارتكاب المجاز وذلك لان افعل التفضيل اذا استعمل مطلقا
بلا تقييد بقسم مثل قولنا اعلم مثلا فمعناه المتعارف هو الزيادة
فى مدلول الفعل اى ازدياد طبيعة العالم فذلك المعنى اما ان يكون
المعنى المستعمل فيه بقرينة الاطلاق او معناه الحقيقى وعلى التقديرين
يلزم احد من الامرين المذكورين على هذا التوجيه ولا حاجة الى شىء
منهما فى توجيه كلامه لما عرفت ويمكن ايضا ان يقال فى توجيه كلامه
ان مراده بيان المعنى المراد من صيغة الافعل المفردة المستعملة فى ضمن
الجميع فان معناها ليس الا الزيادة على جميع ما عدا الجامد المراد من لفظ

بسم الله الرحمن الرحيم

وعليك اعتمادي يا كريم خير مبادي الكلام ما زين بحمد الله
خالق الانام فنحمده مصليا ممهدا قواعد الاسلام محمد وآله
الكرام صلوة مقرونة بالسلام وبعد فيقول احوج خلق الله اليه
محمد بن احمد الخفري هذه تعليقات اتفقت مني على شرح الجديد التجريد
مشتملة على دقايق تبصر بها طالبو المسترشد جعلنا الله تع من اهل التوفيق
والتاييد قوله اي آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة
الكرم على من عداهم قال الشق في الحاشية فلم يرد معينا لما يتناول
متعددا اعني من اتصف من محبوبيه بزيادة الكرم في الجملة وفيه
نظر لان افعل التفضيل اذا اضيف فله معنيان الاول وهو الشايع
الكثير ان يقصد به الزيادة على جميع ما عداه مما اضيف اليه والثاني
ان يقصد به الزيادة على جميع ما عداه مطلقا لا على جميع ما عدا
ما اضيف اليه وحده وهو بالمعنى الاول يجوز ان يقصد بالمفرد
منه المتعدد دون المعنى الثاني واما افعل التفضيل بمعنى الزيادة
في الجملة فلم يرد قط قلت يمكن ان يقال مراد السيد المحقق قدس

سره بالزيادة في الجملة الزيادة في معنى المصدر وان كانت ناشية
من بعض الافراد وغرضه من ذلك نفي توهم ان المراد بالاكرام الفرد
الكامل الذي له ازدياد طبيعة الكرم من جميع الحيثيات فعلى هذا
يكون غرضه من قوله زيادة الكرم في الجملة الزيادة في طبيعة الكرم
سواء كان من جميع الحيثيات او من بعضها وهذا هو معنى الصغير
بالحقيقة ويجب المتعارف المشهور واما ما قيل من ان مراده بالزيادة
في الجملة هو الزيادة بوجه ما سواء كان في اصل الفعل او في قسم منه
فليس بشيء لان في ذلك ارتكاب العدول عن الاستعمال المتعارف
المشهور وارتكاب المجاز وذلك لان افعل التفضيل اذا استعمل مطلقا
بلا تقييد يتبادر مثل قولنا اعلم مثلا فمعناه المتعارف هو الزيادة
في مدلول الفعل اي ازدياد طبيعة العالم فذلك المعنى اما ان يكون
المعنى المستعمل فيه بقرينة الاطلاق او معناه الحقيقي وعلى التقديرين
يلزم احد الامرين المذكورين على هذا التوجيه ولا حاجة الى شيء
منهما في توجيه كلامه لما عرفت ويمكن ايضا ان يقال في توجيه كلامه
ان مراده بيان المعنى المراد من صيغة الافعل المفردة المستعملة في ضمن
الجميع فان معناها ليس الا الزيادة على جميع ما عدا الجماعة المرادة من لفظ

الجميع ممن اضيف اليه على ارادة المعنى الاول من المعنيين المذكورين مثلا
وذلك الجميع بعض ما عدا كل من الجماعة الذي استعمل في كل منهم صيغة
الافعل في ضمن الجميع فمعنى الزيادة في الجملة المعنى الافرادي للافعل المستعمل
في ضمن استعمال الجميع هو الزيادة على ما بعض ما عدا صاحب تلك الزيادة
سواء كان فيه زيادة على جميع من عداه اولا واما كون ذلك البعض
جميع ما عدا الجماعة المرادة من صيغة الجمع او المفرد الذي في قوته
فهو معلوم مقرر في موضعه نعرض السيد المحقق انه اذا اعتبر الاطلاق
بمعنى الزيادة على جميع ما عدا صاحبها في الصيغة المفردة لم يصح تناولها
للمتعدد وهذا الجواب انسب بعبارته كما لا يخفى وما يقال من ان
هذا الجواب مستلزم لاثبات معنى ثالث للافعل فلان الجمع انما
يدل على احاد مقصودة بحروف مفردة فاذا لم يكن كل واحد من الجماعة
مفضلا على غيره الذي من تلك الجماعة لم يكن الزيادة على جميع ما عدا
الاستثناء بعض من عداه وهو غيره من احاد الجماعة ولا على جميع ما عدا
ممن اضيف اليه ففيه التزام المحذور المذكور مندفع بان يقال المعتبر
في كل المعنيين المذكورين ليس الا كون المفضل عليه جميع ما سوى المراد من
اسم التفضيل سواء كان المراد واحدا او جماعة كما لا يخفى على الاديب واما

القول

القول بان المراد في صورة ارادة المتعدد من افعل التفضيل هو تفضيل
الجماعة من حيث هي بدون ارادة تفضيل كل واحد منها فهو على اطلاقه
غير صحيح فانه لا يصح في صيغة الجمع لما مر ان الجمع انما يدل على احاد
مقصودة بحروف مفردة واما صيغة المفرد المراد منها المتعدد اذا لم يعتبر
لها موصوف مفرد مثل الآل والقريش مثلا فحالها حال الجمع كما لا يخفى واما اذا
اعتبر موصوف مفرد للصيغة المفردة مثل الآل والقريش فيمكن ان يراد
منها تفضيل الجنس بدون تفضيل الافراد وان يراد منها تفضيل الافراد
واما اذا ابقيت ما ذكر ظهر استدلال من قال اذا لم يكن المعتبر في اسم التفضيل
الزيادة بوجه ما وان كان في قسم من معنى مصدره لزم في صورة استعمال
الجمع وما في حكمه كون الفاضل مفضلا على الوجه المستحيل او اثبات المعنى الثالث
للمعنيين المذكورين في احاد الموصوف اذ كل واحد من الموصوفين بالزيادة اما ان يكون
زائدا في اصل المصدر كالكرم مثلا على من سواه فيلزم كون واحد فاضلا
ومفضلا على الوجه المستحيل المستلزم للتناقض واما ان يكون زائدا
على من عداه ممن سوى الجماعة كما يلزم من الجواب المذكور فيلزم اثبات معنى
ثالث وذلك لما مر من ان المعتبر في المعنيين المذكورين ليس الا كون
المفضل عليه جميع ما سوى المراد من افعل التفضيل فاختيار القسم الثاني

فساده

من القسمين المذكورين في دليله لا يستلزم اثبات معنى ثالث للمعنيين واما القيل
بان مراد السيد من قوله في الجملة هو اعم من المعنيين المذكورين لا فصل المفضل
اشارة الى تجويز ان يكون الاكرم بالمعنى الاول وان يكون بالمعنى الثاني مع كون
المراد منه متعددا بتقدير الموصوف المقدر مثل الآل والقوم فهو في غاية
التكلف لا حاجة الى التزامه كما عرفت ومن يرضى بهذا الجواب فيرض بكون
المراد الزيادة في الجملة المذكورة في كلام سيد المحققين ما يقابل الزيادة
المطلقة وهو المعنى الاول من المعنيين **قوله** وان لا يكون المكتوب الخ قيل
هذا هو الظ فان الشيعة يكرهون الفصل بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وبين آله بلفظ على وينقلون في ذلك حديثا وايضا هو بعيد لا اختصار ولا حاجة
في هذا العطف الى اعادة الجار قلت هذا الانكار والنقل انما يدلان على الجزم
به ولا دفعه وجه واما قوله فلا حاجة يمكن ان يقال فيه ان اعادة الجار
يدفع ما يحتمل قوله وعلى اكرم احبائه على انه وصف آخر لسيد انبيائه بان يكون
الضمير في احبائه راجعا الى الله دفع في التصريح بالاسم فوائد **قوله** وهو العلم
باحوال المبدء والمعاد اراد بالمبدء الموجد الحقيقي وهو منحصر في الباري تع
وح اما ان يكون المراد منه الموجد مطلقا او موجد كل ممكن او موجد الانسان
ويحتمل ان يكون المراد به العلة وح يجب ان يعتبر مقيسا الى كل ممكن او الى بعض

الله تعالى

ناول

ناول الاوايل سواء اعتبر بالنسبة الى كل ممكن او بالنسبة الى الانسان
او مطلقا انحصر في الباري تع عز اسمه وعلى التقديرات السبعة اراد بالمعاد
معاد الانسان فالمبدء والمعاد ليسا مقيسين الى شيء واحد الا على التقديرين
منها اعني الثالث والسادس ولا نزاع في اختيار شيء من تلك الاحتمالات
وان كان بعضها اولى بالاعتبار بمقتضى اللفظ وسوق الكلام واما ما قيل
في رد من قال انه جاز ان يكون المراد مبدء الانسان بان يكون المراد
بالمبدء الفاعل من المبدء هنا اشارة الى موضوع احد مقاصد الكتاب
وهو مبدء جميع الممكنات لا مبدء الانسان فقط فيرد عليه ان عنوان
كون الباري تع مبدء لجميع الممكنات لا يعتبر في جميع موضوعات المسائل
التي تعلقت بالباري تع بل اثبات كونه مبدء لجميع الممكنات انما يكون
بالبرهان ففي الاشارة الى موضوع ذلك المقصد يكفي ذكر الوصف المختص
به **قوله** واحوال المعاد مما لا يستقل العقل بادراكها الخ **قوله** فان قيل العقل لا يستقل
باكثر احوال المعاد وان استقل ببعضها كبقاء النفس بعد خراب وبكثر
ما علم من احوال المبدء وان لم يستقل ببعضها كالسمع والبصر فليس كلامه
الشه على ما ينبغي لورود ذينك الاعتراضين قلت يندفع كل من هذين
الاعتراضين لورود الآخر لانه ان حمل قوله الشه واحوال المعاد مما لا يستقل على الشارح الكلية

او ما في حكمها ليتوجه الاعتراض الاول اندفع الثاني لا محالة لان قول
الشارح وما يستقل به العقل اعم بحسب المفهوم من جميع الاحوال او بعض فليس
في كلام الشارح توهم اشعار باستقلال العقل في جميع احوال المبدا بغير
اعتبار المقابلة لاحوال المعاد فان اعتبرت المقابلة فلا يلزم منه الا
كذب السالبة الكلية في احوال المعاد فلا محذور يندفع الاعتراض الثاني
على هذا التقدير سواء اعتبرت المقابلة او لا هذا اذا لم يعتبر تقابل الفساد
اما اذا اعتبر فلا يندفع الاعتراض الثاني فدفعه انما يكون بمنع الاشعار
فان قيل هذا الاشعار يفهم من كلام الفضلاء قلت على تقدير تسليم ذلك
لا يعتبر هذا الاشعار في امثال هذا البحث فلا تغفل وان حمل قول الشارح واحوال
المعاد كما لا يستقل على رفع الايجاب الكلي ليتوجه الاعتراض الثاني باعتبار
المقابلة اندفع الاعتراض الاول والاولى ان يحمل قول الشارح واحوال المعاد
ومما لا يستقل على رفع الايجاب الكلي ولا تعتبر المقابلة لانها غير معتبرة في مثال
هذا الموضع ليندفع الاعتراض معا ولا خفاء في انه لو قال على هذا التقدير واهم
احوال المعاد مما لا يستقل لكان احسن ولم يوجد عليه المنع الذي ورد على ما قيل
من انه لو قال واكثر احوال المعاد لكان اظهر ويمكن ان يحمل المعاد المذكور
في قول الشارح ههنا على المعاد الجسماني لانه المقصد الخاص بعلم الكلام باعتبار

الذات

الذات لا يقال المراد بالمعاد هو المعاد المبحوث عنه في الكتاب وهو
اعم الجسماني وغيره كما صرح به في الشرح في مبحث المعاد وكما يدل عليه عبارة
المتن من قوله والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني
من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم لانا نقول لا نم ان المبحوث عنه
في الكتاب اعم من الجسماني وانه لا نم ان عبارة المتن مشعرة بذلك لان المتكلمين
المحققين الذاهبين الى تجرد النفس يثبتون كلا من نوعي المعاد في كتبهم
ولا خفاء في كون المص منهم ولهذا يبحث في هذا الكتاب عنهما فان الحكم بان قول
المص والحكمة يقتضي البعث من قبيل المبادي لا الاشارة الى ما هو المعاد الروحاني
وحمل تصريح الشارح بالمعاد الروحاني على انه من عند نفسه استطراد تكلف
مخالف للظاهر بل انه لا نم ان المراد بالمعاد المذكور ههنا هو المعاد المطلق
المبحوث عنه في الكتاب بل انما المراد منه المعاد الجسماني الذي هو المتبادر
في اطلاق الشرع وما يقال من انه لا يمكن حمل قول المص المذكور على ان الحكمة
يقتضي البعث الروحاني ليس شيء ان حاصله ان الحكمة يقتضي البعث ليتحقق
المكافات التي هي مقتضى العدل ولا شك ان الفاعل والمكلف ليس الا النفس
فهو دليل على اثبات المعاد الروحاني فمنه ان الحكمة يقتضي البعث المكلف
وهو النفس قوله في المعارف الالهية اراد بها المعارف التي لا يستقل بها

العقل بها بل يحتاج الى السماع وهي المعارف التي فيه قوله على احوال الممكن
المراد بها الاحوال التي توجد في الممكن سواء كانت محضة بينة او لا بقرينة
شهرة ان استنباط احوال واجب الوجود من الاحوال الممكن المشتركة بينه
وبين الواجب لا يقتضيه تعريف الامور العامة بعد كما قيل فانه لا حاجة اليه مع
الشهرة المذكورة فان قيل ما وجه الحصر المستفاد من انما وقد استنبط التوحيد
من الوجوب الذاتي وكذا كون الصفات عينا للذات قلت هذا الحصر انما
يكون بالنسبة الى جميع ما يستقل به العقل ويمكن ايضا ان يقال ان الحصر انما
يكون بالنسبة الى ما بعد ما فتقدير الكلام ما يستنبط من البحث عن احوال
الممكن الا متعلقا بامور عامة او غيرها او لا متعلقا بهما قوله المقصد الاول
في الامور العامة اي في الامور التي اريد ان يذكر في الكتاب فلا يرد عليه انه لا يذكر
في هذا المقصد احوال امثال المفهومية والمعلومية مما لا يتعلق بها غرض علمي
معتد به عند المص وان كان عند الفاضل معتدا به يتعلق به مع كونها من الامور
العامة قوله اي ما لا يختص بقسم الظ من الاشياء انما اراد به ما يوجد في جميع
افراد الاقسام الثلثة او جميع افراد القسمين فلا يرد عليه ان امثال العلم والقدرة
مشتركة بين الواجب والجوهر مع انها لم يعد من الامور العامة واما دفع النقض
بالكم المطلق بالتزام ان كونه من الامور العامة لا يوجب ان يبحث عنه اذ

لم يتعلق

لم يتعلق به غرض علمي فهو في غاية السقوط فان الكم المطلق قد يبحث عنه
في قسم الاعراض فالقائل بان البحث عنه على سبيل المبدائية للبحث عن نوعيه
قد غفل عن كون نوعيه في حكم في دخولها في التعريف المذكور واما كون
مطلق العلية مشتركة بين جميع احاد الموجودات فظاهر فان كل موجود
عليه لحاظ الاعتباري والمركب منه ومن غيره سواء كان كلا او كذا الكثرة
المطلقة الشاملة للجميع بلا شبهة واما الكثرة الحقيقية فهي ايضا شاملة لجميع
الممكنات من حيث هي موجودة لتركبها اما من الجنس والفصل واما لتركبها
من الماهية والموجودية ولهذا قال صاحب الشفاء غير واجب الوجود بذاته
زوج تركيبي مركب مما له بذاته ومما يستفاد من المبدء الاول تع شانه
وان اراد بقوله ما لا يختص بقسم ما هو مشترك بين الثلثة او الاثنين في الجملة
فاحتيج في دفع الايراد المذكور بان يقال ان الغرض بيان حصر ما ذكر في الكتاب
في المقاصد الستة ولم يبحث فيه عن العلم المشترك بين الواجب والجوهر مثلا
او بان يقال كون هذه الاشياء من الامور العامة لا يوجب ان يبحث عنها اذ ربما
لم يتعلق غرض معتد به بالبحث عنها على وجه العموم بل البحث عن انواعها فقط
فان كلا من هذين القولين قريب من الآخر ولا غرض معتد به في ان يصحح احدهما
ويرد الآخر فاختر منهما ما شئت ورجح واما النقض بالكم والعرض ومثلهما

ما يوجد في الكم الجوهر والعرض فهو مندفع بان المراد بالاشتراك هو الحمل سواء كان
بالاشتقاق او بالاتحاد لا بالتركيب فقط قوله في الحاشية قيل الامور العامة تشمل
جميع الموجودات او اكثرها يلزم من هذا التعريف ان يكون الاحوال الشاملة
لجميع افراد العرض فقط من الامور العامة وان لا يكون الاحوال الشاملة للواجب
وجميع افراد الجوهر من الامور العامة بناء على ان افراد العرض اكثر من افراد الجوهر
بكثير قوله في الحاشية ويتعلق بكل واحد من المتقابلين عرض على ظاهر هذا التعريف
يلزم ان يكون كل من مفهومي الامكاني واللاامكاني من الامور العامة ولم
يرفع قوله لما اورد كلاما يختص بواحد منها في بابه اي لما اراد ان يورد كلاما
يختص بواحد منها من الامور المذكورة بالذات في الكتاب في بابه الذي هو
فيه سواء كان يختص به او لا فيندفع المناقشات الاربعة بتلك القيود
الاربعة قوله في الحاشية اذ المراد بالماهية هي الحقيقة الكلية هذا الكلام ليس
على ما ينبغي على راي الحكماء بل الاولى ان يقال ان الماهية هي خصوص مراتب الوجود
التي وقعت في جواب ما هو سواء كانت كلية او جزئية ولهذا قال الحكماء
ان الاول تع لا ماهية بل هو مجرد الوجود قوله فالبحث عن العدم هذا سيد المحققين
ولم يرد به ان البحث عن العدم مطلقا لكونه في مقابلة الوجود استطرادي
حتى يرد عليه ما قيل من التزام كون بحث العلوم مطلقا تطفلا غير سديد

لكون

لكون العدم الخارجي من احوال الجوهر والعرض الموجودين في الذهن بناء
على ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولكون العدم
الذهني مطلقا من احوال الجواهر والاعراض الموجودين في الخارج لا يراد
به ان البحث عن العدم المطلق تطفل اذ ليس من الاحوال الثابتة لشيء
من الاشياء بالفعل ولا من احوال الممكنة الثبوت له باعتبار الذات للتنافي
بين الشيء ورفع الوجود المطلق واما ما قيل من ان البحث عن احوال العدم
في الامور العامة بحث عن الوجود من حيث ان مقابله الذي هو العدم حاله
كذا وكذا حال الامتناع بالنسبة الى الامكان وح يرجع الاحوال المذكورة
الى احوال الموجود باعتبار الوجود فلا يكون المذكور مذكورا تبعا ففيه زيادة
تكلف كما لا يخفى فان قلت العدم المطلق يمكن طرايانه للجوهر والعرض بحيث
يصير ان لا شيا محضا وبهذا الاعتبار يكون من احوالها ولهذا لم يوجد هذا
في بعض النسخ وكتب الشم في الحاشية ان البحث عن العلوم العدم ليس استطراديا
قلت الظ المتبادر من الاحوال للشيء انها تعرض له اما بالفعل او بالامكان
بالمعنى المذكور لا بمعنى امكان طرايانها له بحيث لا يبقى الشيء ولهذا قال
السيد المحقق قدس سره ان البحث عن العدم المطلق تطفل واما ما كتب
الشم في الحاشية فلا يدل الا على ان البحث عن العدم مطلقا ليس استطراديا

لا يقال ان البحث عن المطلق ليس استطرادا صح

واما العدم الذهني المطلق بمعنى رفع الوجود الذهني المطلق فحكمه حكم
العدم المطلق في عدم جواز كونه وصفا للممكن لعموم الوجود الذهني للذوات
باسرها ايضا وان ارتسامها في القوى المدركة والمبادي العالية قوله في الحاشية
اذ المراد بالجوهر الماهية فان قيل تعريف العرض ليس ما ينبغي قلت هذا التعريف
انما هو تعريف للعرض الذي هو بمنزلة الجنس واما تعريف العرض بما هو
مشهور فليس الا تعريفا للعرض الذي ليس بمنزلة الجنس ولهذا البحث نفع
في المباحث الآتية قوله فالبحث عن الاشياء ارادة الاشياء بحسب الذات
في جانب الوجوب فلهذا قال لكونه من احوال العدم لا ما لغيره او المطلق الشامل
له لا يرد عليه ما قيل من ان ذلك الحكم ايضا غير سديد قوله وعن الوجوب
اراد بالوجوب الذاتي ولا شبهة في انه غير شامل للقسمين من اقسام الموجود
فلا يرد عليه ما قيل من ان البحث في الكتاب عن الوجوب الشامل للذاتي
وغيره حيث ذكره بقوله والوجوب شامل للذاتي وغيره ولا شك انه من
الاحوال المشتركة بين المذكور كالوجود فذكره هناك لا يحتاج الى معذرة
فانه كما بحث في باب الامور العامة عن الوجوب المطلق قد بحث فيه عن
الوجوب الذاتي حيث ذكر قوله ويستحيل صدق الذاتي على الكل فيذكره
يحتاج الى معذرة قوله والقول بانه لما كان الوجوب المطلق من موضوعات

هذا

هذا المقصد يجوز ان يجعل الوجوب الذاتي الذي هو بمنزلة نوع الوجوب
المطلق من موضوعات لبعض مسائله انما يصح ان لو اعتبر لكل باب من ابواب
العلم او لكل مقصد من مقاصده موضوع غير موضوعات مسائله بحيث يكون
راجعة اليه بان يكون نفسه او نوعه كالعلم قوله ليكون ما ذكر في عنوان المقصد
او الباب هو موضوعه الذي فيه موضوعات مسائله قوله وذلك غير مطابق
للواقع لانه لا شبهة في انه لا يصح ان يبحث عن احوال انواع الموجود في المقصد
الذي وضع الامور العامة لانه يقتضي الى صحة البحث عن جميع ما ذكر في الكتاب
من مسائل علم الكلام الذي موضوعه الموجود المطلق او المعلوم على اختلاف
القولين في المقصد الذي وضع للامور العامة قوله وهذا ظاهر الفساد لا يقال
ان عنوان الفصل ليس بحيث يقتضي ان يكون ذلك الشيء موضوعا لذلك الفصل
وقد يجوز حمل ما هو من اعراضه الذاتية عليه او على فرده بالتفصيل المذكور في
هذا الفصل ولا يلزم من ذلك صحة ذكر جميع مسائل الكلام في المقصد الذي
وضع لذكر الامور العامة وذلك لان في مسائل العلم لا يجب ان يكون محمولاتها
اعراضا ذاتية لموضوع العلم بل انما يجب كونها اعراضا ذاتية له او لنوعه
او العرض ذاتي له واما في مسائل الباب او المقصد فيجب ان يكون محمولاتها
اعراضا ذاتية لموضوعه الذي ذكر في عنوانه مع جواز كون موضوعاتها اجنبية

كما يجوز ان يجعل ما هو من انواع موضوع العلم موضوعا لبعض مسائله صح

اليه بان يكون نفسا او نوعا بالتفصيل المذكور في من ضمه لانا نقول هذا
اصطلاح جديد في الباب لا يذهب اليه ذاهب كما لا يخفى على من تتبع مسائل
ابواب العلوم وبعد ذلك لا يتم له في نفي استقلال هذا البحث عن الوجوب
في المقصد الاول فانه بحث فيه عن عوارض الذاتية كالبساطة ذهنا وخارجا
وعدم كونه جزءا من غيره وعدم زيادة وجوده عليه لانه يحمل على الاعراض
الذاتية للامور العامة فيلزم ان يكون البحث عنه ايضا بحسب الاصطلاح
المذكور استقلاليا **قوله** وفيه فصول ثلثة لانحصار امور العامة الخ المراد
بها ما اراد المص ان يذكر في الكتاب وظاهر ان المذكور منها ينحصر في هذه
الاقسام فان قلت لم جعل للعلية والمعلولية فصلا منفردا ولم يجعل الوحدة
والكثرة كذلك بل جعلهما من لواحق الماهية قلت لعل ذلك لاجل تعلق
كثرة البحث بالعلة والمعلول ودقة البحث عنهما وقيل ذلك لاجل ان الاستقلال
يدل على انحصارها في الوجود والعدم ولاحوالهما وفي الماهية ولاحوالها
وفي المركب من الماهية واحدهما ولاحوال اي العلة والمعلول واما تقديم
مباحث الوجود على مباحث الماهية فلشمول الموجودات كلها بخلاف الماهية
كما صرح به الشارح واما تقديم الماهية على العلة والمعلول فلما مر من حيث ان
التركيب فيهما **قوله** وتحديدهما بالثابت العين هذا التعريف لبعض المتكلمين

كما صرح

كما صرح به في الشرح الاقدم وقال سيد المدققين كانه من باب ان
الثبوت اعم من الوجود والنفي اعم من العدم فهو موافق لبعض المعتزلة
في ان الثبوت اعم من الوجود ولجمهور القدماء في ان النفي وهو معنى لا اعم
من العدم ولما كان من المتكلمين النافين للوجود الذهني وكان الوجود
هذه منحصرا في الاعيان كان العين مميزا للموجود عما عداه مميزا من الثابتات
بزعمه فيكون فصلا للوجود او خاصة له فيتاول التعريف الموجود بذاته
والموجود بغيره ولا يختص بالموجود بذاته كما توهم وكما ان الثابت بالتقييد
بالعين يختص بالموجود كذلك المنفي بالتقييد به يختص بالمعدوم
واعترض عليه ان هذا مبني على مجرد احتمال انه لا يذهب احد الى ان
الثبوت اعم من الوجود والنفي من العدم بل القائلون بان الثابت اعم
من الموجود ذاهبون بان المنفي اخص من المعدوم قلت اراد ذلك المدقق
بالمنفي معنى الرفع وهو اعم من العدم ثم يرد عليه ان القائلين بعموم الثبوت
ينسبون الثبوت الى الخارج فاحتمال كون الغير مميزا للموجود عما عداه من
الثابتات مجرد احتمال بلا وقوع ولهذا لم يذهب اليه سيد المحققين
وصرح في شرح المواقف بان فائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف
هو الوجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم من

العين

غيره ولا ما هو اعم منها والتفصيل ان يقال ههنا الاحتمالات اربعة في المعرف
ممتازة من اقسام الموجود التسعة احدها ان يكون هو الموجود في نفسه
مطلقا وثانيها انه الموجود الخارجي في نفسه وثالثها الموجود المطلق
مطلقا سواء كان موجودا في نفسه او لغيره ورابعها ان الموجود الخارجي
مطلقا سواء كان موجودا في نفسه او لغيره وعلى التقديرات الاربعة يحتمل
ان يكون المراد بالمعنى المذكور في التعريف الخارجي وان يكون المراد به
الذات فههنا ثمانية احتمالات في بادي النظر والمعتبر فيها اربعة
لم يكن فيها التعريف بالاعم وهي الثاني والخامس والسادس والسابع
والمختار عند المص هو الاحتمال من هذه الاربعة وهو ان المراد بالوجود
المعرف هو الوجود المطلق مطلقا وبالعين احد المعنيين فانه احق
بالتعريف في اول ذلك المقصد لانه اشمل وقد تعرض المص بعد التقسيم
الى الوجود الخارجي والذهني ولتقسيم الى وجود الشيء في نفسه والى وجود
الشيء لغيره قوله اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه لا يخفى عليك ان تفسير
النقيض بالذي اذ بي باطل فان نقيض قولنا الذي يمكن ان يخبر
عنه ليس الا قولنا ليس الذي يمكن ان يخبر عنه فذكر لفظ الذي
او ما في النقيض ليس الا للفظ في التعيين ليصير توطيدا لذكر النقيض

والحاصل

والحاصل ان القول بان المعدوم المطلق شيء له اتصاف بالعدم
او بالسلب بط فان المعدوم لا شيء محض ليس له الا عدم الاتصاف
وعدم الاتصاف لا يستلزم الاتصاف بالعدم كما لا يخفى قوله واما
الثاني فلان الامكان قد اخذ قيل فيه نظر لان المراد الثالث لا يختص
في الوجود بل يتحقق في كل محمول نسب الى موضوع فامكان الاخبار عنه عبارة
عن سلب المنع عن الاخبار عنه وعدمه فان معناه كونه مجوزا عنه بالامكان
والجواب ان معنى كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته له
انتهى اقول اذا جعل الامكان المذكور جهة القضية وحكم بان معنى
كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته له لزم من القضية
المذكورة بالقوة الدور ولا حاجة الى تفسير الامكان كما حكم به سيد
المحققين قدس سره حيث قال في حاشية على شرح التجريد وقيل لان
حاصله يمكن ان يثبت له الخبر اي يوجد وكانه قيل هو الموجود له الخبر
بالامكان وكانه في اختيار لفظ قيل اشارة الى المناقشة بان الثبوت
المذكور معنى رابطي وهو الثبوت النسبي وقد جعل ههنا آلة لملاحظة
الطرفين والمعرف هو وجود الشيء في نفسه كما صرح به في شرح المواقف
ولعل الشارح يغفل عن هذه المناقشة ولهذا لم يجعل الامكان المذكور

جهة للقضية المذكورة بالقوة بل جعله مسندا الى قولنا ان يخبر عنه كما هو ظاهر
العبارة فحاصل التعريف الذي الاخبار عنه ممكن ولهذا افتقر الى الفرق
عن طرفي الوجود والعدم اي وجود الاخبار في نفسه وعدمه في نفسه للزم
الدور بلا المناقشة المذكورة فان الامكان اذا جعل محمولا على الشيء مثل قولنا
الانسان ممكن كان معناه سلب ضرورة وجود الشيء في نفسه وعدمه في نفسه لا يعلم
ان حمل الامكان المذكور في التعريفين على الامكان الخاص غير ضروري بل يمكن
حمله على الامكان العام ايضا لزوم الدور في تعريفي الوجود والعدم مبني
على ان معنى امكان الاخبار وهو سلب ضرورة العدم ويعقل العدم موقوف
على العقل الوجود او على ما ذكره السيد المحقق قدس سره على ما مر فان قيل
حمل الامكان على الامكان العام في تعريف الوجود يوهم ان يتحقق موجود
وجب الخبر عنه لكنه غير موجود فيوهم امرا غير واقع ولهذا لم يحمل عليه
قلت حمله على الامكان الخاص في تعريف العدم يوهم ايضا تحقق معدوم بحيث
يكون ضروري الاخبار عنه فيصير الحملان في مرتبة واحدة في لزوم الدور
والايهام لامر غير واقع بل الحمل على الامكان العام يصير اولى لانه يوهم
امر غير واقع على تقدير تحققه يندرج في الموجود كما يوهم من تعريفه بخلاف
الحمل على الامكان الخاص فانه يوهم امر غير واقع على تقدير وقوعه لا يندرج

تحت

تحت المعدوم وهو يوهم انه يندرج وايضا سلبية الاخبار لا يميز الموجود
عن المعدوم فلا يكون امكان الاخبار بمعنى الامكان الخاص مميزا للموجود
بالذات بل مدار التمييز انما هو على سلب ضرورة عدم الاخبار فيصير الحمل به
على الامكان العام اولى ثم لو حمل الشيء على الامكان الخاص ايضا يلزم
الدور ايضا هذا واما ما قيل في هذا التعريف من انه ان اريد بالامكان
الامكان الذاتي لا يكون مانعا لدخول المعدومات فيه لامكان العلم
بها وصحة الاخبار عنها والا يمتنع اتصافها بها حال الوجود لئلا يلزم
الانقلاب وان اريد به مقابل الامتناع المطلق اعني ما لا يكون ممتنعا
بالذات ولا بالغير لا يكون التعريف جامعا لخروج الموجودات عنه على
تقديري لا يعلم فمندفع اما باختيار الشق الاول بان يقال المراد بالامكان
الامكان الذاتي وليس للمعدوم المطلق اتصاف بامكان المعلومية وصحة
الاخبار عنه بحسب ذاته وانما يكون كذلك لو كان له ذات واتصاف
بشيء وليس كذلك لانه لا شيء محض لا ذات له ولا اتصاف له بشيء
اصلا فلا يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا فعلى تقديم اتصافه بصحة
الاخبار حال الوجود لا يلزم الانقلاب وانما يلزم الانقلاب اذا لو كان
متصفا بالامتناع في حال العدم لا يقال لو لم يكن المعدوم ممكنا

ولامتناعا ولاوجوبا لزم ان لا يصح تعريف المعدوم بما يمتنع الاخبار عنه
لانا نقول التشبيه المستفاد من لفظ ما والاتصاف بالامتناع مشتركان بين المعدوم
بالاشتراك فتعريف المعدوم المطلق بما يمتنع الاخبار عنه بلا ويلزم بالسالبة
كما مر الاشارة اليه بسط قطعا والحاصل انه ليس في المعدوم المطلق الا السلب
لا الاتصاف بالسلب ولما باختيار الشق الثاني بان يقال المراد بالامكان المذكور
مقابل الامتناع المطلق اعني ما لا يكون ممتنعا بالذات ولا بالغير فنقول ان المراد
بالغير هو امر واقع في نفس الامر ولا يلزم من ذلك ان لا يكون التعريف جامعا
لما ذكر لانا نلزم ذلك لو كان المقدر في تقدير المذكور اي تقدير عدم
المعلومية امرا واقعا فان جميع الموجودات معدوم بوجه ما وذلك كاف في
في امكان الاخبار عنها واما الجواب بان المراد بالامكان سلب الامتناع بالذات
والامتناع بحسب الوصف المعدومية فهو مع قطع النظر عن كون الامكان بهذا
المعنى مستعملا او الاكتفاء لا حاجة اليه بل يكفي في الجواب الاكتفاء بسلب الامتناع
الاعمي كما لا يخفى فحصل مما ذكر ان بعضا آخر منها ما هو احسن عندك ولا يخفى
عليك ان المعدوم المطلق لا يدخل في التعريف المذكور اصلا بعد اختيار الشق
الاول من الترديد المذكور هو ان قلنا ان الامكان الذاتي مقدم على الوجود
على ما هو المشهور واحتياجه الى سلب اقتضاء الذات الوجود والعدم وقلنا

ان الموجبة السالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع كما توهمه بعض وقلنا
انه مع الوجود كما هو التحقيق لا لفظ الذي او ما في التعريف المذكور يوجب
خروج المعدوم المطلق عنه اذ المعدوم المطلق لا شيئية له ولا اتصاف
بشيء فكما يخرج المعدوم المطلق في التعريف المذكور باعتبار الاتصاف بالامكان
فيه يخرج عنه باعتبار ذكر لفظ الذي او ما فرق الشق في الحاشية لا يخلو
الذي يمكن ان يخبر عنه يصدق على المعدوم اول الحاصل الاشارة الى
التعريف المذكور بانه ليس بمانع ولا جامع والى الجواب عنه اما الاول فلصدقه
على المعدوم ولا بد له من بيان لعدم ذكر البيان في الدعوى البديهية
او لاجل ظهور البيان من وجوه ان يصدق احدها ما ذكرنا بقاس ان المعدوم
يمكن ان يوجد فيمكن ان يخبر عنه بالامكان الذاتي وثانيها ان المعدوم يمكن
ان يخبر عنه بانه داخل في هذا التعريف اولا وثالثها ان المعدوم يمكن
ان يخبر عنه بانه نقيض الموجود او فرد لنقيضه ورابعها ان المعدوم تعرض
لتعريفه وما يمكن تعريفه يمكن ان يخبر عنه ولا يخفى عليك دفع هذا الاختلال
بالجمل كما ذكره واجاب الشيخ عنه على طريقة المعارضة باثبات المقدمة الكلية
التي هي معنى اطراد التعريف المذكور وما نقيضه ولا اختصار ما فيه من مخالفة لما
في الشرح لانه حمل في الشرح الامكان المذكور في التعريف على الامكان الخاص

وجوه في الجواب في مقابلة الاشاعرة والامكان الذي هو مقابل الامتناع
انما هو الامكان العام ويمكن دفعه بان يقال مراده دفع الاختلال المذكور
من التعريف سواء حمل الامكان على الامكان العام او على الامكان الخاص
اما الاول فظ واما الثاني فلانه لما ثبت ان كل ما يمكن ان يخبر
عنه بالامكان العام فهو موجود ثبت ان كل ما يمكن ان يخبر عنه
بالامكان الخاص فهو موجود بان يقال كل ما يخبر عنه بالامكان الخاص
يمكن ان يخبر عنه بالامكان العام وكل ما يمكن ان يخبر عنه بالامكان
العام فهو موجود وكل ما يخبر عنه بالامكان الخاص فهو موجود
وهو المط من اطراد التعريف المذكور فذكره هي دليل المط اشارة
اليه بظهور صفاء واما الثاني اي اختلال التعريف المذكور بانه
غير جامع فاشار اليه بقوله فان قيل المعنى الذي يعبر عنه
بحرف الخ وحاصله ان معنى الحرف والفعل حال التعبير عنهما بلفظهما
موجودان في الذهن ولا يصلحان في هذه الحال للاخبار عنهما
بشيء اصلا فلا يدخلان في التعريف المذكور فلا يكون جامعا
ولدفعه وجهان احدهما ان المراد بقوله المعرف الذي يمكن ان يخبر
عنه ما يمكن ان يخبر عنه في الجملة او باعتبار ما والاشكال ان معاني

يمكن ان م

الحروف

والافعال وان لم يكن الاخبار عنها حال كونها معتبرة بالفاظها لكن يمكن
الاخبار عنها حال كونها ملحوظة بالذات معتبرة عنها بالاسماء وثانيهما
ما اشار المص بقوله في الحاشية قلنا قد اخبر عنه بانه لا يخبر عنه يمكن ان
فيصدق حد الموجود عليه وما يقال من ان هذا الجواب يشعر بانه
يمكن الاخبار عن معاني الحروف والافعال حال التعبير عنهما بالفاظهما
وهذا باطل مندفع لان المخبر عنه على قسمين احدهما ما هو المخبر عنه
بالذات وهو ليس الا الصور العقلية او الموجودات العقلية التي
هي المعلومات بالذات وثانيهما ما هو المخبر عنه بالعرض وبالسراية
وهو الموجود الخارجي وما ينزل منزلته ولا خفاء في ان المراد من التعريف
المذكور ان الموجود هو الذي يمكن ان يخبر عنه اما بالذات كما
في الموجودات الذهنية الملاحظة بالاستقلال واما بالعرض كالموجودات الخارجية
المفهومات الملاحظة الغير المستقلة من حيث كذلك كمعاني الحروف
والافعال والقضايا حال كونها معبرا عنها بانها اخبار بالفاظها
ففي حال الاخبار عنها بعدم صحة الاخبار عنها بالذات يكون الاخبار
عنها من حيث هي غير مستقلة اي غير ملاحظة لان يخبر عنه بالذات
متحققا بالعرض بالسراية فمراد الشارح من قوله في الحاشية قد اخبر عنه

بانه لا يمكن ان يخبر عنه انه قد اخبر بالعرض بانه لا يمكن ان يخبر عنه
بالذات فيصدق احد الموجود عليه لان ما ذكر من قوله ولا يصدق حد
الموجود عليه لانه لا يمكن ان يخبر عنه وما ذكره من قوله بعد واما انه
قد اخبر بانه لا يحكم عليه والجواب الجواب ويفهمان هذه الارادة بل لانه
لا اخبار لهذا الاشعار بعدم ظهور ان هذا الاخبار اي الاخبار بعدم صحة
الاخبار انما يكون في غير حال المخبر عن معاني الحروف والافعال بالفاظها
لا يدل على تعميم المخبر عنه بنقض بالمعدوم فانه يصح الاخبار عنه
بعدم صحة الاخبار عنه لانا نقول ان اريد النقض بمفهوم المعدوم
المطلق او بافراده الغير المتحققة فلا اختلاف في وجودها فلا نقض وان اريد
النقض بما هو فرد له في نفس الامر فنقول ليس له فرد في نفس الامر حتى
يكون مخبرا عنه بالعرض ليتحقق النقض وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى

عنه بانه لا يخبر عنه فهو اشكال المجهول المطلق بعينه حيث حكم على المجهول المطلق

قوله واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الموجود المرادف
له فيه تامل لما قيل من انه للمعرف ان يقول الكون الخاص والتعريف
امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة والمعرف هو وجود الشيء في نفسه
على ما هو المطلوب فاين هذا من المراد فكيف والاول مصدر كان الناقصة
والثاني مصدر كان التامة لا يقال قول المص بعد ذلك واذا حمل الموجود

او حمل

او حمل الباطلة يدل على ان المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي لانا نقول
المعرف ان يقول بعد تسليم ان الوجود معنى شامل للقسمين انما عرفت الوجود
في نفسه على تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا ترادف
ايضا بل يكون تعريف الشيء بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساد منه الا بالشرطين
المشهورين انتهى لما قيل من انه فيه بحث اما اولا فانه ليس للمعرف ان يقول
ما ذكره الا اذا ثبت ان للكون معنيين فحينئذ عرفت احدهما بالآخر او عرفت
القدر المشترك بينهما بما يصدق هو عليه لكن ثبوت المعنيين غير مسلم لجواز ان يكون
له معنى واحد ويحمل هذا المعنى الذي لمعرف حال الغير وح يكون غير مستقل
بالمفهومية وقد لا يحمل الذي لمعرف حال الغير وح يكون غير مستقل بالمفهومية
كما يشهد به الفطرة السليمة وذهب القوم فيه وفي نظائره من الامكان والتلازم
وغيرهما كما يجي تفصيله في الشرح واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الظاهر ان المعرف
هو وجود الشيء في نفسه واي دلالة للتعريف على ذلك بل الظاهر ان المعرف
هو الوجود المبحوث عنه في الكتاب وهو اعم من وجود الشيء في نفسه لا يساوي
الشيء على ما نص عليه المص واما ثالثا فلان ما ذكره من الايراد سوء فهم المراد
وذلك لان المص يعتقد ان للوجود معنى واحدا بديهيا مشتركا حكم بان
هذا المعنى قد يحمل محمولا وقد يحمل رابطة واشار بذلك الى قسمي القضية

الهلية البسيطة والهلية المركبة ليبتني على ذلك اثبات المادة في حيهما وتبين
البين ان المعنى الواحد سواء جعل موضوعا او محمولا او رابطة هو ذلك المعنى
والاختلاف انما هو في العوارض الخارجة عنه حتى لو عرف المعنى حال كونه
موضوعا بنفسه حال كونه محمولا كان ذلك تعريفا للشيء بنفسه ولما كان الكون
اسما بهذا المعنى ايضا فلو عرف احدهما بالاخر كان تعريفا بالمرادف الا ما قيل
من انه في هذا الكلام انظار اما في قوله ليس المعرف ان يقول الخ فلان
من زعم ان التعريف دوري مدع وعليه اثبات الدور وصاحب التعريف
بكيفية المنع ومطالبة المانع بالاثبات خارج عن قانون التوجيه فقوله
ثبوت المعنيين غير تام الخ ايضا غير موجه اذ هو غصب لمنصب الخصم اذ لا شك
ان قول المصنف التعريف مشتمل على الدور دعوى وعليه الاثبات ولكن في جوابه
المنع على انا نعلم بديهة ان المعنى الواحد لا يتغاير بحسب الملاحظة تارة
وتارة امرا حقيقيا فان المضاف من الاجناس العالية وذاتيات الشيء الواحد
لا يتغير بالتفات العقل نعم الامر النسبي الذي هو من مقولة المضاف الحقيقي قد
يلاحظ بالذات فيكون مستقلا بالمفهومية وقد يجعل آلة لملاحظة الغير
فلا يكون مستقلا وهو في كلا الحالين مضاف حقيقي لم يتغير عن تلك المقولة
الى جنس ما اعم منه فلا ابتداء ولا امكان ونظائرهما من مقولة المضاف ثم ايضا

تارة

تارة يلتفت اليها بالذات وقد يجعلها آلة لتعرف حال الطرفين وهو في كلتا
الحالتين نسبة لكن العقل في الحالة الاولى متوجه الى الاطراف بالذات وانما
يلتفت اليها بالتبع فيتخيل لذلك المعاني في الحالتين موقوف على تعقل الاطراف
غير منفك عنه لكن الالتفات بالذات الى تلك المعاني قد ينفك عن الالتفات
بالذات الى الاطراف واما ان معنى واحدا اذا لاحظ العقل بوجه من الوجوه كان
من مقولة المضاف واذا لاحظ بوجه آخر كان من مقولة اخرى فما يشهد الفطرة
السليمة بفساده وسيجيء لك تمام لا شك ان المتبادر من اطلاق لفظ الوجود وجود
الشيء في نفسه فاذا قلت الفلان وجود لم يتبادر منه الوجود الا وجوده في نفسه
كيف لا وقد سمى الشيخ في الهيئة الشفاء الوجود لغيره بالوجود بالعرض والمتبادر
من الالفاظ معانيها التي هي بالذات لا بالعرض واما استدلال ان المعرف اعم
بانه مساوق الشيء في غاية السخافة اذ الوجود في نفسه مساوق الشيء في نفسه
فان كل شيء فهو موجود في نفسه وكل موجود في نفسه فهو شيء بل المساوقة
انما ملايم الوجود في نفسه لا للاعم فان الاعم على زعمه قد يصير رابطة
البين ان الشيء لا يصير رابطة اذ لا يجوز ان يقال زيد موجود قائما
كما يقال زيد موجود قائما فلو كان المراد المعنى الاعم لم يبق للتردد في مرادفة
الشيء جهة لظهور ان معنى الشيء لا يمكن جعله رابطة ولا يثبت التردد في المرادفة

من العقلاء سيما المصنف علم انه ليس مرادهم المعنى الاعم الذي يعمه
بل قد صرح الشيخ في منطق الشفاء بان الوجود مشترك لفظي بين المعنيين
كما نقلناه في حاشية حواشينا لانه لقائل ان يقول ان المجيب عن منع
لزوم الدور لم يقتصر في الجواب لمنع ثبوت المعنيين بل صرح بما هو في قوة
الدليل من قوله كما يشهد به الفطرة السليمة يذهب قوة فيه وفي نظائره
والمناقشة في العبارة ليست من دأب المحصلين فخلاصة كلام المجيب ان كون
معنى الكون[2] شيئا واحدا قد يجعل آلة لتعرف حال الغير وح يكون مستقلا بالمفهومية
مثل قولنا في الفارسية زيد هست قائم وبودنا هم وقد لا يجعل آلة لتعرف حال
الغير وح يكون مستقلا بالمفهومية مثل قولنا في الفارسية هست وبود
ولا يلزم من ذلك المعنى الواحد بعد تجرد الملاحظة بان يكون تارة مضافا
حقيقيا وتارة امرا غير اضافي بل انما يلزم ان يكون المعنى الواحد تارة امرا غير
اضافي وتارة مضافا مشهوريا غير حقيقي وذلك ليس بمستنكر كما لا يخفى
واندفع قوله على انا نعلم بديهة الخ وايضا كون المتبادر من اطلاق لفظ الوجود
وجود الشيء في نفسه يعد كون التعريف غير مانع لارادة المطلق مع قرينة
المقام الذي يقتضي الشيوع اعتبار الوجود المطلق الشامل للوجود النسبي فانه
انسب في مبحث الامور العامة وايضا لا يخفى بعد ما في قوله بل المساوقة انما يلزم

[2] واحدا اما ذهب اليه القوم وهو بديهي وجداني فان الفطرة يشهد بان الكون

الوجود

الوجود
في نفسه فان ذكر المساوقة انما يكون لاجل عدم احتياجه الى دفع توهم المرادف
لا لاجل تجويز المرادف كما توهم فليس المصنف تردد في المراد بل انما يكون ذلك
التردد الى بعض بناء وعن الغفلة عن الادلة التي سنذكرها وجملتها ما ذكره هذا
القائل فكما ان الوجود في نفسه مساوق للشيء في نفسه كان الوجود المطلق
مساوقا للشيء المطلق وهذا انسب بالاعتبار في مبحث الامور العامة وايضا
قوله بل صرح الشيخ في منطق الشفاء بان الوجود مشترك لفظي بين المعنيين لا يخفى
ضعفه لمن تأمل في المنقول من كلامه فانه قال المقاطع انما تشارك من اشتراك
اللفظ اي لفظ الموجود بين المعنيين ويكون ان يكون مراده من هذا الاشتراك
اللغوي لا الاشتراك الاصطلاحي الذي يستدعي تعدد الوضع ومن المعنيين
المعنيين اللذين هما حقيقتا معنى واحد لا حقيقة الحقيقتين وكلامه في الهيات
الشفاء والنجاة يدل على هذه الارادة كما يظهر فيما سيتقدم عند ترتيب الاشكال على
كلام القائل الاول انه لم يعرف الوجود بهذا التعريف ان يدفع كلام المصنف
وينبغي لزوم الدور ويلتزم ان الوجود معنيين مختلفين ويقول مراده من المعرف
وجود الشيء في نفسه ومن الكون المأخوذ في التعريف وجود الشيء لغيره ولا خفاء
في ان ذلك المنع لا يدفع بمجرد دعوى البداهة الوجدانية وانتساب الذهاب
الى وحدة الوجود الى القوم بدون اثبات ان المعرف منهم ولا في انه القائل

الاول ان نقول ان قوله بل الظاهر ان المعرف هو الوجود المبحوث عنه في الكتاب
وهو اعم من وجود الشيء في نفسه من قبيل الاحتجاج على الشخص بكلام خصمه
فان المص ادعى على صاحب التعريف لزوم الدور فاذا منع هو او واحد من جانبه
لزوم الدور بناء على تخصيص المحدود ولم يمكن ان يقول المص او واحد
من جانبه لان تعريفكم الاعم بناء على ان المبحوث عنه في الكتاب هو الاعم
وقد يتفق فيه على انه لساوق الشيء وايضا لك ان تقول لم يحصل للمص كون
الوجود مشتركا معنويا بين وجود الشيء في نفسه ووجوده لغيره وليس في كلامه
دليل عليه وبداهة ذلك لا تشتبه لكم عند الخصم المعرف وانما قلنا ان في كلام
المص نظرا لانا ما قبل القائل الاول او الاول كلامه منه فيرد ان يقال سلمنا
ان تعريف الوجود المطلق مطلقا عنده دوري او اي حكم فلا وجه لكلامه اصلا
كما لا يخفى واما النظر في كلام الشارح في اثبات الدور فلانه لقائل ان يقول
ان الوجود لما كان معلوما بوجه ما جاز ان يكون العلم بهذا الوجه كافيا في جعله
رابطا في ان يعرف المعرف من نفسه بوجه آخر وهو كونه مثلا لا يعرف في
التعريف ناشئ من اخذ الكون فيه ويعلم من هذا ضعف بيان بطلان تعريف
الموجود بما هو فاعل او منفعل مع عدم ذكر لفظ يكون كما نقل في الحواشي
الشريفية فان الوجود لا بد ان يعتبر في قول المعرف بما هو فاعل او منفعل لان

الوجود

الوجود في التعريف الموجود وما في حكمها اما محمول او رابطة وان كان ماخوذا
من كلام الشيخ في الخاتمة حيث حكم بان الوجود مبدأ لكل شيء ولا خفاء في ان
النقل المذكور ساقط عن كلام المص بعد تحقيق الارادة المذكورة قوله والسلب
الكون في تعريف المعدوم قيل على تقدير ان يكون العلم لعدم سلب الكون لا يكون
مساويا لوجوده لتفاوت بالاجمال والتفصيل اقول لما كان معنى العدم كما هو ظ
عند الاتصاف هو نفس سلب الكون لا معنى آخر يحصل في العقل الى السلب
والكون كان بيان كونه محمولا اذا فهم من العدم لا يمكن الا بان يقال افراد
اللفظ الموضوع للمعنى المركب يستلزم فهمه بالتفات واحد بخلاف
تركب اللفظ فمعنى احمال المعنى كونه ملتفتا بالتفات واحد وتفصيل كونه
ملتفتا بالتفات بين في هذا البحث فلقائل ان يقول وان سلم هذا الاستلزام
اي استلزام اتحاد اللفظ لاتحاد التفات معناه فلا نسلم ان التفاوت بالاجمال
والتفصيل بالمعنيين المذكورين اي بمعنى كون المعنى ملتفتا بالتفات واحد
وبالكثرة يخرج المفهومين من الترادف وان سلم انه مع اتحاد المعنى لا يطلق
لفظ المترادفين وان التفات ليس الا بالتفات فهو بعيد لغرض الشارح فان غرضه
حاصل بان يقول لعدم اهل واحد فلا يصح تعريف احدهما بالاخر لكون العقل
كل يتعلق بالاخر لا يرد وان كان في العدم فالشارح اما حكم بهذا الاستلزام

المذكور او بعده اخراج التفات في التفات المعنيين بالوحدة والتعدد
لفظا عن الترادف واما ارادة المراد فاتحاد معنى اللفظين سواء كان
ملتفت منهما بالتفاوت واحدا واكثر او ملتفت من احدهما بالتفات
واحد ومن الآخر باكثر والقول بان الاول كما ان يقال العدم مرادف السلب
والكون للوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون
مرادفا له والمراد ههنا عدم الوجود هو لا يخ عن التكلف المستغنى
عنه كما لا يخفى اقول وهو يتوقف على سلب مفهوم الموجود الخ قيل ان المراد
توقف بحسب التصور وهو ظ فلا يرد ما اورده الشارح واعترض عليه السيد
المدقق قدس سره بان ما اورده الشارح في الحاشية هو لنا لا انه توقف
على تصور سلب مفهوم الموجود بل يمنع استلزامه اياه فانه يمكن ان يتصور
سلب كل من تسمى الموجود مع الغفلة عن سلب مفهوم الموجود وقد
صاحب القيل ان الايراد يندفع بان يقال قولك ما لا يكون من جوهر او شيء
ولا موجودا مثلا يتضمن تعقل سلب الموجود وليس كذلك لان السلب
وارد على الجنس لا على كل جزء حتى يلزم تعقله ورده على الموجود فيكون لازم
من صدق قولك بعض الانسان لا يكون انسانا كاتبا سلب الانسانية
عن بعض الانسان لا يكون انسانا كاتبا سلب الانسانية عن بعض

الانسان

المحقق

المذكور او بعده اخراج التفات في التفات المعنيين بالوحدة والتعدد
لفظا عن الترادف واما ارادة الانسان ولا تعقل سلب الانسانية
عنه كذلك لا يلزم فيما نحن فيه سلب الموجود ولا يعقل سلبه
وما قال صاحب القيل في دفع الاعتراض المذكور من ان قولنا سلب
ان قولنا سلب الموجود المؤثر مركب من مركبين تقييديين الاول مركب
اضافي من السلب والموجود والثاني مركب وصفي من الموجود والمؤثر وكذا
الحال في قولنا سلب الموجود المتاثر فتصور سلب الموجود المؤثر يتضمن
تصور سلب الموجود وكذا تصور سلب الموجود المؤثر والمتاثر وكيف لا
ونسبة سلب الموجود الى سلب الموجود المؤثر وسلب الموجود المتاثر الى المقيد
كما ان قولك الحيوان الناطق الهندي كذلك نعم لا يلزم من التصديق
بسلب احد القسمين التصديق بسلب المقسم ولا من التصديق بسلب القسمين
التصديق بسلب المقسم ايضا الا اذا علم انحصار المقسم فيهما وهو مشتبه
على الشارح ومن تتبع حال التصور بحال التصديق والفرق بينهما بين ادنى
تنبيه من لدادنى تنبيه ان مفهوم السلب الموجود جزء من مفهوم
سلب الموجود المؤثر كما ان عدم البصر جزء من عدم بصر زيد وما ذكرناه
من ان السلب وارد على المجموع خلافا لتصريح اللفظ فان السلب مضاف

نسبة المطلق

الى الموجود والموجود موصوف بالمؤثر والمتأثر فيتضمن تصوره معناه الى تصوره
معنى سلب الموجود منهما كذلك منهما تصور سلب الموجود المؤثر فلا شك
ان كلا من التصورين جزء من سلب الموجود المؤثر او المتأثر وبتلك
ذلك فهو باين بين اسرين اما قياس القسمة على التصديق كما قرروا اما عدم
الفرق بين القسم والفرد الذي ليس بقسم كالمؤثر والمتأثر فان تصور السلب
المضاف الى الفرد الذي ليس بقسم كسلب المؤثر لا يتضمن تصور سلب
القسم بخلاف تصور السلب المضاف الى مفهوم القسم كسلب الموجود
المؤثر وقوله السلب وارد على الحجر لا على كل واحد كلام لم يعهد عن ارسطو
فان السلب انما يفيد صريحا بالموجود ثم الموجود مقيد بالمؤثر والمتأثر
وصرف مفهوم القسم الى معنى فرد بتعلق السلب به ارتكاب مجاز في وجه
غير جائز في هذا المقام اذ المعلوم على تقدير ان يكون تعريفا حقيقيا
ولا يجوز حمله على المجاز اقول العجب من غفلة هذا القائل مما حققه
في الحاشية السابقة من انه لا يفهم المفهوم المركب من المعاني المتعددة
من اللفظ المفرد لا ملتفتا بالتفات واحد فانه ان اعترف بذلك
موافقا للسيد المحقق بن قدس سره والشارح رحمه الله مع انه دفع
اعتراضه على الشارح فان كلام الشارح صريح في مفهوم قولنا الموجود المؤثر

اذا فهم

اذا فهم من لفظه القائل لم يلتفت اليه الا بالتفات الى مفهوم الموجود
بانفراده فالسلب الوارد على مفهوم الفاعل انما يرد على مجموع مفهومي
الموجود والمؤثر لا على مفهوم الموجود وحده كما توهم هذا القائل بل
فعل هذا الاعتقاد حال ذكره هذا القائل بالتفصيل والاجمال
ان الكلام انما هو في السلب المتعلق بالفاعل والمنفعل لا في السلب المتعلق
بالموجود المؤثر والموجود المتأثر لجريان فيه ما ذكره القائل بالتفصيل
والاجمال وحاصل كلام الشارح اعتراض على سيد المحققين قدس سره
بانه لا يعتبر الالتفات المركب اذا فهم من اللفظ المفرد لم يلتفت
اليه الا بالتفات واحد لزم ان لم يحكم ان السلب الوارد على مفهوم
الفاعل والمنفعل هو الوارد على مفهوم الموجود بانفراده وانما
المذكور الدافع لهذا الاعتراض لما وافق السيد المحقق في الاعتقاد
المذكور لم يتيسر له الدفع لان هذا الاعتقاد مستلزم للحكم
بان السلب انما يرد على مجموع مفهومي الموجود والمؤثر واذا تحققت
ما ذكر ظهر فساد قول القائل المذكور وصرف مفهوم القسم الى معنى
فرد بتعلق السلب به ارتكاب للمجاز نعم للسيد المدقق المذكور
ان يقول بان السلب الوارد على الفاعل انما ورد على مفهوم الموجود

او لا فلزم الدور على تقدير ان يقال بمعنى الفاعل هو معنى الموجد
المؤثر حينئذ لا معنى يحمل الاخر عليه والعجب من هذا السيد المدقق
فانه اذا اعترف بانه لا فرق بين قولنا الموجد المؤثر بمعنى
قولنا الفاعل على تقدير ان يكون معناهما واحدا بالاجمال
والتفصيل لم يحكم بان السؤال الوارد على الفاعل الذاتي
او لا على مفهوم الموجد فيتم بيان الدور المذكور والعرض من هذا
الكلام ان المناسب لتحقيق السيد المدقق قدس سره ان يتم بيان
الدور المذكور ويحقق الفاعل المذكور ان يعرف ذلك البيان ويدفع
الامر العكس وهذا من عجائب قوله وضعفه ظاهر لانا لا نم لا نقول قد
صرح الشيخ الرئيس في الشفاء بان الفاعل والمنفعل من اقسام الموجد
والمقسم يعتبر في مفهوم القسم ولهذا قال السيد المحقق ان المعنى
الفاعل هو الموجد المؤثر ومعنى المنفعل هو الموجد المتأثر لان
المقسم يجوز ان يكون مرجحا لاقسامه ولهذا جعل التعريف المذكور
من باب التعريف بالاخفى ولم يعترض المدقق حيث قال واولى الاقسام
ان يكون مستقلا لا نفسها الاشياء الخاصة الامور كلها كالموجد
والمشعر الواحد وغيره لهذا ليس يمكن ان يتبين شيء منها بيان

شيء

شيء اعرف منه ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اشكالات
كمن يقول ان حقيقة الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا
ان كان ولا بد من اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل
وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب
ان يكون فاعلا او منفعلا واما الهداية الغاية لم يشعر الى ذلك الا
بقياس لا غير فكيف يكون ما لا يتصوره او يعرف الشيء الظاهر بصفة له
يحتاج الى برهان حتى يثبت وجوده له قوله غاية الامر ثم قال السيد
هذا اشارة الى الاشكال سبق لزوم كونهما موجودين فان عدم العلة علة
لعدم المعلول اقول بعد ان سلم كون المعدوم علة يناء على ان المراد
بالعلة ما هو علة مطلقا سواء كانت علة بالذات او بالعرض فلا
انه يطلق على المعدوم الفاعل والمنفعل بل لا يطلقان الا على الموجود
بلا خفاء فان العلة المطلقة قد اعتبرت على وجه يصح اطلاقها
في المعدومات واما الفاعل والمنفعل فلا يعتبر فيهما ذلك الوجه
الا على وجه قوله واعتذر عنه الخ قيل فيه بحث اما اولا فلانا
نقلب هذا الاعتذار فنقول مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم
الوجود ومفهوم الشيء لكن مفهوم الموجود معلوم لكل من يفهم

متن اللغة فاذا علم مفهوم الصيغة علم مفهوم الوجود واذا جهل
جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم
الصيغة اليه فتعريف الموجود بالثابت العين ليس تعريفا للوجود
بالثبوت لانه غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجزء الاخر
اعني مفهوم الصيغة واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون مفهوم الموجود
والصيغة كلاهما معلومين ومفهوم الموجود مجهولا فيه يجب انه
كما في سائر المفهومات المركبة اقول مراد سيد المحقق بن قدس سره
من قوله مفهوم الموجود يشتمل على شيئين ان مفهوم الموجود اللغوي
يشتمل على شيئين كما يدل عليه ظاهر عبارة القوم بناء على ان المراد ههنا
ليس الا تعريف الموجود بحسب اللغة كما صرح به الصدر وذلك كما هو في
فحاصل الاعتذار ان مفهوم الموجود بحسب اللغة يشتمل على شيئين مفهوم
الوجود بحسب اللغة ومفهوم الصيغة المفعولية لكن مفهوم جميع
صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة في الجملة اي الصرف كما اراد
تحصيل ما في هذا الكتاب الوجه لا وجه للمطالبة المذكورة كما لا يخفى ولا
وجه ايضا للكلام المتعلق لظهور ان كل تعريف مشتق يشتق بحسب
اللغة مستلزم لتعريف ما منه الاشتقاق بالمعنى الاشتقاقي بحسبها

المكتسبة

بحسبها

واما

واما دفع السؤال الثاني فلا يخفى على اساس ان معنى الصيغة يشتمل
على الربط بين الذات المبهمة وبين ابداء الاشتقاقي فاذا علم مفهوم
الصيغة وبين ابداء الاشتقاق علم مفهوم المشتق واما الجواب عن
القائل المذكور على السؤالين المذكورين حيث قال والجواب عن الاول
ان ما علم من متن اللغة انما هو مفهوم لفظ الوجود لا كونه الوجود
والمقصود بالتعريف ههنا هو الثاني وعن الثاني ان تفصيل معنى الموجود
الى معنى المشتق منه وهو الصيغة معلوم من اللغة والمراد الجزء
الاول معلوم من الاول والثاني من الثاني وليس ذلك من وظايف المقام
قطعا فلو كان كنه الوجود معلوما لم يحتج الموجود الى التعريف الصناعي
بل الى التفصيل الذي هو معلوم من اللغة واما بنى بالاعتذار
على ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق حيث يكون الغرض تعريفه لبيان
بالمثال الصناعي بل غالب لكان اظهر ولم يتوجه ما ذكر فيه ان تعيين
الارادة في ان المراد ههنا التعريف الصناعي مخالف لما صرح المصنف به من
ان تعيين الارادة في الاول ان المراد المراد تعريف اللفظ واما مجرد ما ذكره
لم يدفع السؤال الاول بل يحتاج الى ضميمة وادعاء بناء ههنا وهو انه
ليس الصيغة تعريف الا التعريف اللغوي كما لا يخفى واما قوله واما بنى

الاعتذار في فيه ان التنبيه والتشريح المذكورين منه فان لا سيما
في تعريف الصناعي الذي هو المقصود ابداء ذلك القائل ولو لم
يبين معنى لفظ التعريف المذكور في قول سيد المحققين حيث قال
فلو احتاج الوجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه في
التعريف اللغوي لا في التعريف الصناعي بل احتاج مطلقا ليكون حاصل الاعتذار
المذكور ان من تتبع اللغة في الجملة او تتبع العرف كان اراد تحصيل
هذا العلم حصل له تعريف المعنى فاذا علم مفهوم الموجود
علم مفهوم الموجود بحسب العلم بمفهوم الموجود وان جهل مفهوم
الوجود مطلقا جهل مطلقا فلو احتاج الموجود الى التعريف مطلقا
كان ذلك لاحتياج الوجود اليه لم يتوجه اليه ايضا ما ذكر من قلب
الدليل كما لا يخفى وهذا هو الاول بالاعتبار قوله لا لانه اي الوجود والعدم
عليهما اي لا الترتيب العقلي فيندفع المنافاة في كونهما بالاقسام
قوله او لانا اطلقنا عليهما هذا الحمل الاولي لانه قد جرت
العادة بان يعبر عن الموجود من حيث هو موجود بالوجود ليكون
الاشارة الى مرآة الموجودية ولهذا قال المص الفعل الاول قال الوجود
والعدم اي في الموجود من حيث هو موجود والمعدوم من حيث هو معدوم ثم قال

وتحديدهما

وتحديدهما بالثابت العين الخ اشارة الى ان المقصود تعريف الوجود
من حيث هو موجود قوله مع انه ليس كذلك يعني ان تعريف كل مشتق
بمشتق ليس تعريفا للمبدأ بالمبدأ قوله فح ان اجيب بشق آخر الخ
قيل هذا في التعريف الرسمي فيجوز ان يكون مفهومي المشتقين اذا كانا
متساويين ولم يصدق المبدأ على المبدأ فلم لا يجوز تعريف احدهما
بالآخر كالضاحك والمتعجب اقول هذا بعينه اعتراض الشارح على سيد
المحققين كما ترى انه يجوز تعريف الحساس بالمحرك بالارادة ولا يجوز
تعريف الاحساس بالحركة الارادية وهذا وارد على ما يلزم من ظاهر قول
السيد المحقق من ان تعريف كل مشتق بمشتق تعريف في الحقيقة لمأخذ
الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق ولا يرد على الشارح ما اراد بالسؤال المذكور
في قوله وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق السؤال بما هو كما يدل عليه المثال
المذكور بعد ذلك لا يصح في جواب هذا السؤال بالحقيقة الا الحد فحاصل
كلام الشارح ان تحديد المشتق بالمشتق تحديد لمأخذ الاشتقاق
بمأخذ الاشتقاق واما تحديد المشتق بالمشتق فليس تحديدا لمأخذ الاشتقاق
بمأخذ الاشتقاق فذكره في الكلام المصدر بالتحقيق الرد المشتمل على الشقين
الآتيين في صدرها تحصيل التحديد الذي كلام السيد المحقق صحيح فيه وفي الآخر

يحصل الترسيم الذي لا يصح كلامه فيه وفي الآخر يحصل الترسيم الذي
لا يصح كلامه فيه والقول بجواز الرسم في الجواب مما هو على سبيل المسامحة
لا يصح الا عند قرينة وهي منتفية في الشق الاول لان التزيد المذكور في الشرح
فيحصل من الشق الاول التحديد كما هو الظ واما في الشق الثاني فقد يتحقق
قرينة دالة على جواز الرسم في جواب السؤال بما هو فيه وهو قوله او بوجه آخر
واراد به الوجه المغاير لمفهوم المشتق الذي هو امر مغاير بالذات كما هي
المتبادر منه بالسؤال المذكور في متن التزيد هو السؤال بما هو ولا يجوز
وقوع الرسم في جواب ما هو في الشق الاول لعدم تحقق القرينة فاندفع
الشق كلام القايل المذكور واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق
الخ قيل لا يخفى عليك ان هذا الشق ليس تعريفا للمشتق بالحقيقة بل هو تعريف
لما صدق عليه المشتق كما صرح به في تعريف المشتق بخصوص في القسم الاول فتم كلامه
المصنف غير مصور ولا يرد عليه ما اورده عليه لانا نلتزم ان تعريف كل
مشتق بمشتق تعريف المبدا بالمبدا قوله يجوز تعريف الحساس والمتحرك
بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية قلنا هو تعريف لما صدق
عليه الحساس لا لمفهوم الذي هو معنى المشتق ولو قصد به تعريفه لم يصح لا ست لزام
تعريف الاحساس بالحركة الارادية كما قرر المعترض وكلام المصنف ره ما ذكر

على انه

على انه مراده ما ذكرنا حيث قال مفهوم الموجود يشتمل على شيئين الخ فانه
صريح في ان غرضه ان تعريف مفهوم المشتق تعريف الشيء بالمباين فما فيه
بحث لا انا قال عليه سيد الدقيقين من انه لم يذكر هذا القايل ان ما صدق
عليه الحساس مقابل المفهوم وهو غير مفهوم عنه كزيد ولذا لم يكن هذا الامر
مفهوما انه لم يصح ان يكون التعريف المجري عليه كالمتحرك بالارادة في قولك
الحساس المتحرك بالارادة تعريفا له ولا ان ما صدق عليه الحساس هو هذا
الحيوان المشخص بنا لا هو غير صالح لان يكتسب على تقدير صلاحيته لان يصلح المتحرك
بالارادة لان يكون تعريفا له لاشتمال المساوات المعتبرة على راي الجمهور بينهما
لزم عليه ان ما صدق عليه المفهوم قد يكون مساويا كالحيوان في المثال
المذكور فانه ما صدق عليه الحساس والمتحرك بالارادة يصح ان يكون
تعريفا له فالقايل المذكور حكم بان المتحرك بالارادة تعريف للحيوان الذي
هو مساو للحساس لا له بل لانه قد عرفت ان مقصود الشارح من ذكر الكلام
المصنف بالحقيقة ان تحديد المشتق بالمشتق هو بالحقيقة تحديد المبدا
بالمبدا وان ترسيم المشتق بالمشتق ليس تعريفا للمبدا بالمبدا فتعريف من ذكر
السؤالين ان يحصل بالسؤال الاول احد المشتق وبالسؤال الثاني رسم مفهوم المشتق

بالمشتق

فقول القائل ان هذا الشق ليس تعريفا للشق بالحقيقة بل هو تعريف
لما صدق عليه المشتق كما صرح لا يخفى فساده فان كون الشيء تعريفا
لما صدق عليه المشتق مساويا له في الصدق مسلوم لعدم كونه تعريفا
لمفهوم المشتق فلهذا ذكر الشارح في السؤال الثاني الاشتباه الذي هو مساوي
الضاحك ليصير تعريفه صالحا لتعريف مفهوم المشتق الذي هو الضاحك
فليس تعريف المشتق منحصرا عند الشارح في القسم الاول فظهر فساد قوله ولا يرد
عليه ما اورده الخ والعجب من هذا القائل كيف يلتزم ان تعريف كل نحو
مشتق بمشتق تعريف للمبدأ بالمبدأ مع انه قد صرح ذلك في التعريف الرسمي
وظهر ايضا فساد قوله هو تعريف لما صدق عليه الحساس لا المفهوم
الذي هو معنى المشتق الخ فان قول الشارح مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك
بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة صريح في ان التعريف بمفهوم
الحساس وكذا قوله بعد واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق على وجهين
صريح في ان التعريف في كل من الوجهين تعريف لمفهوم المشتق وما قيل
انه لا يخفى على من له ادنى مسكة في المنطق قسم تعريف المشتق الى قسمين احدهما
ما هو جواب السؤال عن نفس مفهومه والثاني ما هو جواب السؤال عما صدق عليه

المشتق

المشتق وقد علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر ثم حكم
بان الاول مستلزم لتعريف المبدأ بالمبدأ دون الثاني فمما يرد صريحه
في ان القسم الثاني تعريف لما صدق عليه لانه صرح بان السؤال عما
صدق عليه الذي علم بوجه والمراد ان يعلم بكنهه او بوجه آخر ولا ريب في ان
الشيء المعلوم بالوجه المراد معرفته بوجه آخر او بكنهه هو المعرف
لا محالة وما يقع في جواب السؤال عند انما هو معرف له وكيف يكون السؤال
بطلب ما يصدق عليه المفهوم بكنهه او بوجه آخر والجواب تعريفا لشيء
آخر وهو المفهوم لكنه جعل تعريف المشتق اعم من تعريف مفهومه وتعريف الامر
المساوي الذي يصدق عليه لا يخفى ما فيه فانه اذا قسم الشارح تعريف المشتق
الى قسمين احدهما ما هو جواب السؤال عما صدق عليه المشتق المساوي له فيكون
عبارته صريحة في ان كون القسم الثاني تعريفا لما صدق عليه مستلزم لكون
القسم الثاني تعريفا لمفهوم المشتق المساوي لما صدق عليه فان تعريف
احد المتساويين هو تعريف الآخر وقد عرفت غير مرة ان مراد الشارح بالشق
الثاني تحصيل المفهوم رسم المشتق فان الجواب في الشق الثاني اذا كان حدا
لما صدق عليه الشق المساوي له كان رسما لمفهوم المشتق وان كان رسما
لما صدق عليه مفهوم المشتق كان وجها غير مفهوم المشتق بدليل آخر غير

قوله بوجه

وجه هو مفهوم المشتق وكان يريد المفهوم المشتق فحاصل كلام الشارح هذا
الفقير ان تحديد المشتق بالمشتق تعريف المبدأ بالمبدأ وما يريد المشتق
فليس تعريفا للمبدأ بالمبدأ كما اعترف به ذلك الفاضل في الحاشية السابقة
اذا اتضحت هذا اظهر فساد قوله لكنه جعل تعريف المشتق اعم من تعريفه مفهوم
وتعريف الامر المساوي لما الذي يصدق هو عليه وان تعريف الامر المساوي للذي
صدق هو عليه بعينه يصح ان يكون تعريفا له ورسما له بالرسم الموهي
اليه ما في الشرح على ما حرره هو الحق فجعل التعريف المشتق اعم من تحديد مفهومه
وتحديد الامر المساوي الذي يصدق عليه باعتبار انه رسم اجعل تعريف
المشتق اعم من التحديد والرسم قوله وقيل ما الفاضل فالجواب بالكاتب الخ
وما قيل ان الكاتب هو رسم الانسان فلا يصح ان يقع في جواب ما هو مندفع بان يقال
يصح الرسم في جوابه على سبيل المساهلة عند تحقق قرينة تدل عليها كما في المشتق
الثاني في التحديد المذكور في الشرح فان قوله ابيض جعله قرينة دالة على ذلك
واما ما يقال من ان القوم لو لا ارادوا بطلب ما يعم الحد والرسم لما التعريف
اللفظي لم يصح الحكم بتقديم الاسبق على الاسبق المطالب لجواز ان يعلم
زيد مثلا ثم يطلب بهل البسيطة وجوده الى آخر المطالب فليس بشيء لانه
اذا علم الشيء بزيد ولم يعلم بذاته ثم يطلب بهل البسيطة وجوده يكون

هذا

هذا السؤال بالقياس الى مفهوم هو الرسم لا بالقياس الى مفهوم الشيء لانه
السؤال بهل اذا كان بالقياس الى شيء يجب ان يتصور ذلك الشيء
بذاته ليمكن طلب وجوده بهل فانه اذا كان لهما الانسان مثلا يعلم ان جنسه
الضحك لم يطلب بهل البسيطة وجوده فاذا كان هذا الطلب بغير مطلب
وجود مفهوم الانسان فاذا علم بعد ذلك بعض الانسان بذاته لم يحتج الى
ان يطلب بهل البسيطة وجوده وليس لكل من يتباين في وجوده فيحتاج الى طلب هل
البسيطة فهذا النحو من النظر يجب ان يقال ان الحق هو الحكم بالتقديم المذكور من السبق
انما يصح لو ارادوا بطلب ما الشارحة ما يتناول التعريفات اللفظية لا ما يتناول المعرفة
قوله فلا شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه الخبر الشامل ان تعريف الموجود
بما هو موجود بما يمكن ان يخبر عنه انما هو رسم لانه لو كان تحديدا لزم ان يكون
امكان الخبر عنه للموجود محمولا عليه مواطاة وليس كذلك فاندفع عنه ما قيل
عليه من انه لا اشكال في غرض المعرض من هذا التعريف واستدراك كنه
الموجود بما هو موجود فان النزاع انما وقع في بداهة كنهه وليس الغرض تصور
افراد الموجود بحيث يمتاز عن المعدومات فان ذلك لا يحتاج الى النظر بالاتفاق
فاذن حمل التعريف على الوجه الذي كان تعريفا لافراد الموجود بوجه يمتاز
عن المعدوم وذلك غير مقصود في هذا المقام قطعا فالمطابق للتصور ان

يحمل على الوجه الاول اعني تعريف الموجود بما هو موجود في الاذهان مكان الجزء غير محمول
على الوجود خلل آخر في التعريف لوم يتعارف ولم يلتزم كونه محمولا عليه
فانه لا شك ان مقصود المص من قوله تحديد هما هو التحديد الذي هو بمعنى
التعريف اعم من ان يكون تحديدا اصطلاحيا او تعريفا وترسم مفهوم المشتق
بالمشتق ليس تعريفا للمبدأ بالمبدأ كما اعترف به هذا القائل ايضا في الاشكال
السابقة ولا شك ان هذا التعريف من هذا القبيل وقد عرفت ان مقصود الشارح
بالذات من الوجه الاول ترسيم مفهوم المشتق لانه اصدق عليه مفهوم
المشتق المساوي فانه ذلك جواز تعريفه لتحصيل رسم مفهوم المشتق كما مر
الاشارة اليه غير مرة ويمكن دفع كلام الشارح عن سيد المحققين بان يقال
مراده ان كل تعريف مفهوم المشتق بالمشتق بالحقيقة تعريف المبدأ بالمبدأ
سواء كان هذا او ذاك فاخذ المعرف صادق على مبدأ المعروف
بالمواطاة وكان من ما كان تعريف المبدأ بالمبدأ من قبيل تعريف الشيء
بلازمه المباين فانه يصح بتقدير الاستلزام المحمول كما هو المشهور وهذا
هو مراد من قال في جواب قول الشارح ان التحقيق في هذا المقام ان تعريف
المشتقات ربما يكون المقصود منه تعريف مفهوماتها من حيث هي مفهوماتها
وربما يكون المقصود منه تعريف معروضاتها التي اسماؤها كما اذا اريد

تعريف

تعريف الحيوان الذي علم كونه حساسا بتعبير آخر من وجوه كالمتحرك بالارادة
ولا شك ان النوع الاول لا يستلزم تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق
دون الثاني وانه على نوعين نوع يكون تعريفا لماخذ الماخذ بنفسه كالوجود
والثبوت وقسم يكون الماخذ معتبرا في تعريفه على وجه لا يلزم عليه مواطاة
فان العرض المختص بالموجود على نوعين نوع يصلح ان يحمل على الوجود مواطاة
ونوع لا يصلح لذلك لكن يمكن ان يؤخذ بالقياس اليه اخص لان عليه
والتعريفات المذكورة للوجود في هذا المقام من النوع الاول وهو مشتمل
على الاول وزيد واما ما قال عليه سيد المدققين من انه فيه بحث اما اولا فلان
ما ذكره الشارح مقتضا اجمالي لدليل المعتزلة على ان كل تعريف المشتق تعريف المبدأ
الاشتقاق فلا سلم المجيب ان بعض تعريفات المشتقات ليس تعريفا للمبدأ
لكفى ذلك مادة لنقض الناقص ولا يندفع نقضه بان التعريفات المذكورة
في هذا المقام تعريف المبدأ واما ثانيا فلان معروض المشتق اذا كان مشتقا
كان من القسم الاول ومستلزما لتعريف مبدأ الاشتقاق بنحو وان لم يكن ممكن
والغرض ان مفهوم المقصود تعريفه لم يصح قسما من تعريف المشتق
على ان قصد تعريف الحيوان عن مثل قولك الحساس المتحرك بالارادة
بعيد غاية البعد واما ثالثا فلان دليل المعتزلة اذا دل على ان تعريف

جعله

المشتق بالمشتق تعريف المأخذ بالمأخذ فلم يتوجه على المانع نقض لانه لم يجب
من جواز تعريف ماخذ المعرف بامر مأخوذ من ماخذ التعريف لا بنفسه وان لم تعد ذلك
لم يتوجه عليه دليل ما ذكره من قوله فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف
بالحقيقة الموجود بثبوت العين لجواز ان يكون تعريفا للموجود بما يؤخذ من ثبوت
العين لا يفيد فهم لا يما قيل من ان ما لا يفيد الايرادات على جعل كلام المعتمد جوابا للنقض
وتصحيحا لكلام المعتمد وليس مقصوده ذلك بل الظاهر من عبارته انه تحقيق المقام
وتفصيل الدلالة كلام المعتمد فلا يرد شيء من الايرادات التي ذكرها هذا
المدقق لانه لا خفاء في ان مراد القائل المذكور دفع نقض الشارح وتصحيح كلام
المعتمد بان يقال ان ما ذكره الشارح نقض اجمالي لدليل المعتمد الذاتي وهذا القائل
دفع عدم تخلف المدعى عن الدليل فان خلاصة كلامه ان التعريفات الجارية
على المشتقات على قسمين ما يكون المقصود منه تعريف مفهومات المشتقات من حيث
هي مفهوماتها والباقي ما يكون المقصود منه تعريف معروضات المشتقات
المساوية لها والاول بالحقيقة تعريفا للمبدأ بالمبدأ على احد من الخواص
المذكورة وهذا هو مراد المعتمد ولم يقل هذا القائل بان بعض تعريفات
المشتقات ليس تعريفا للمبدأ بل يلزم من قوله ودون الثاني ان بعض التعريفات
الجارية على المشتقات بحسب اللفظ ليس تعريفا لمبدأ الاشتقاق المعرف وهذا

بمبدأ الاشتقاق المعرف

المقصود

المقصود هو تعريف لمعروضات المشتقات فيندفع الايراد الاول واما الايراد
الثاني فاندفاعه بان يقال ان معروض المشتق لا يتعين في المشتق بل
على قسمين احدهما ان يكون مشتقا وثانيهما ان يكون غير مشتق كما ذكره في الثاني
وعلى التقديرين يمكن ان يكون المعرف مشتقا وان يكون غير مشتق فهنا
اربعة احتمالات في ماخذها ليس تعريف المبدأ بالمبدأ وفي واحد منها
تعريف المبدأ باشتقاق المشتق المعروض بمبدأ اشتقاق المعرف فقول
السيد المدقق معروض المشتق ان كان مشتقا كان من القسم الاول مستلزما
لتعريف مبدأ الاشتقاق بنفسه فيندفع فانه اذا كان مشتقا فالمبدأ
بزعمه ان يمكن تعريفه مستلزما لتعريف ماخذ الاشتقاق المشتق المعروض لا ماخذ
المشتق العارض وقوله وان كان لم يكن المعروض مشتقا والغرض ان المقسم
تعريفهم اصح جعل هذا من تعريف المشتق مندفع ايضا بان يقال ان القائل
جعل هذا القسم قسما من التعريف الذي اجرى على اللفظ على المشتق سواء لم يقصد منه
الا تعريف معروض ذلك المشتق او لم يقصد منه الا تعريف نفس ذلك المشتق وما
استجاد قصد التعريف الحيوان من تعريف الحساس بالمحرك بالارادة فهو عين
واقع في موقعه لانه اذا علم الحيوان بوجود الحساس وله تعريف آخر
آخر وقيل الحساس هو المحرك بالارادة كان ذلك بالحقيقة تعريف الحيوان

المتحرك بالارادة بل اذا لم يعلم الحيوان الا بوجود الحساس فلا سبيل الى تعريفه
بالمتحرك بالارادة الا ان يقال الحساس هو المتحرك بالارادة ولو كان مثله لجواز
هو المتحرك بالارادة لم يفهم من لفظ الحيوان الا الحساس لعدم علم بوجود الحس
واما الايراد الثالث فهو مندفع بان يقال مراد المصنف كزيادة على التحقيق والمذكور
ان تعريف المشتق بالمشتق تعريف الماخذ بالماخذ على احد من النحوين المذكورين
ودليل العدم قد افاد ذلك فخرجه على الاول تعريف ما ذكره الطيبي من جواز تعريف
ماخذ الحرف بامر اخر من ماخذ التعريف واما تخريجه على الدليل من قوله
فتعريف الموجود الثابت العين تعريف بالحقيقة للموجود بثبوت العين فهو بواسطة
ان الواقع كذلك **قوله** فان لم يوجد او وجد لكن الكلام سياق هذه العبارة
يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب اما لاعتبار اتحاد نوع الوضع في الترادف
فان وضع المفرد شخصي ووضع المركب نوعي او لتفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل
والثاني اولى لان وضع المفرد قد يكون نوعيا كالمشتقات فيلزم ان لا يجوز
تعريفها بالمركبات وهو ممنوع على ان لا ترادف بين العدم والسلب المكون على تقدير
ان يكون معناه ذلك واعترض عليه سيد المدققين بانا لا نسلم ان كلام الشارح
يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب وانما يدل على ذلك لو كان مقصوده
في محله فانه لم يعد راجعا الى اللفظ المرادف وليس كذلك بل هو راجع الى اللفظ

المفرد

المفرد المرادف المذكور في قوله ان لم يوجد او وجد لكن الكلام سياق هذه العبارة المفرد المرادف كما لا يخفى
ولا نم ان التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل اذا كان معناهما
واحدا وان التفاوت بينهما حاصل في اللفظ ليس الا كما سبق في العدم والسلب المكون
على ان ليس في الكتب المعتبرة اعتبار اتحاد النوع في الترادف فمن اين علم
انه معتبر فيه وما قال القائل المذكور في دفع الاعتراض عليه ان وصف المفرد بالمرادف
وتغير الاسلوب في المركب ووصفه بالترادف الى قوله الفاظ مركبة دالة
على مفرد الخ مما يشعر اشعارا بينا لعدم الترادف بين المركب والمفرد اذ لو
تحقق الترادف بينهما لم يكن لتغير الاسلوب ولهذا التطويل فائدة بل كان
الظاهر ان يقال مدلوله على الالفاظ المرادفة فان لم يوجد مفرد كذلك اورد
مركب كذلك ثم لو لم يكن التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل
لم يوجد ما ذكر من عدم كون التفصيل المستفاد منه مقصودا اذ
اذا كان المفرد دالا على التفصيل كما ذهب اليه المعترض كان التفصيل المستفاد
من المركب مقصودا وقد سبق منا في العدم والسلب المكون ان المفرد لا يدل
على التفصيل اصلا واما اعتبار اتحاد الوضع فانا ذكرنا على سبيل الاحتمال
ولذلك قلنا ان الثاني اولى فلا ايراد علينا ان تغير الاسلوب في المركب
عن وصفه بالترادف انما يكون لاجل ان يكون المركب الدال على مفهوم المفرد على

احد مترادفين له صوفي المعترض وثانيهما ليس بمراد كالحيوان المطلق
بالنسبة الى الانسان كما مر سابقا مقوله لم يتحقق المترادف بينهما لم يكن لتعداد
وهذا التطويل فائدة ليس على ما ينبغي واما اختيار المفرد المترادف اولا فانما
هو لكونه اخصر قوله فاعلم ان وجه مفرد كذلك او ذو مركب كذلك كما ذكر يشير الى ان
المركب فيما ذكر وليس كذلك ولا يخفى ما في هذا له ثم لو لم يكن الترادف الفارق
بين المفرد والمركب الى قوله مقصورا فان المركب على قسمين كما ذكر وقد ثانى القسمين
اللذين مثل الحيوان والناطق بالنسبة الى الانسان يحتاج الى ما ذكروه فانه
موجه في هذا القسم واما قوله وتحقيق الى قدم فساده في الحاشية السابقة
ويمكن ان يقال ان في عدم ذكر الفصل في المركب اشعارا بان المفرد ليس
مرادفا للمركب والحق ان يقال ليس بين المفرد والمركب مرادفة بناء على ان شرط
الترادف تساوي حدود الوضع المعتبر في المترادفين كما مر قوله اذ لا شك ان
المفهومات اعرف من الوجود الخ يؤيد ذلك ما ذكره الشيخ في الشفاء من ان
الموجود والشيء والضروري صار بينها ما يرتسم في النفس ارتسامات اولية ليس
ذلك الارتسام مما يحتاج ان يحد بها شيا المفرد منها فانا ما قيل من ان هذه
الكليات غير واضحة فهو كلام لا هذه الكلية بديهية قد جرى على توضيحها بان نسبة
مفهوم الوجود الى البصيرة كنسبة النور الى الباصرة كما ان ليس في المحسوسات

شيء

شيء اظهر من النور كذلك لم يكن في المعقولات شيء اظهر من الموجود فاراد المص
بالوجود الموجود من حيث هو موجود فالتعبير بالوجود انما هو لاشارة الى صرافة
الموجود قوله بل يمنع كونه متصورا ايضا خلاصة الكلام ههنا ان الوجود بالحقيقة
هو ما يصير الاشياء موجودة باعتبار فيه متقررة بها واعتبار وظل ولا تمام
في المعقول البشرية ولفظ الوجود اما موضوع لهذا المعنى او مستعمل في لازمه او موضوع
الملزوم ومستعمل في لازمه الحقيقي بالجملة لا شك في تحقق امر في نفس الامر بحيث
يكون الاشياء موجودة باعتباره حيث يتعلق بها وله صورة عقلية محاكية
له وان كانت غير موافقة له في الحقيقة فمن قال بان الاعتبار من موضوعه للامور
الموجودة في الخارج اختيار الاحتمال الثاني ومن قال انها من موضوعه للصور
العقلية اختار الاول وكل من الملزوم واللازم في غاية الظهور واما اللازم
فهو لان ظهور حصول الشيء بالنسبة الى العقول البشرية كما هو المشهور ولما
اللازم فهو ما ذكر بحيث لا يكون اعرف منه بواسطة شدة ظهور ملزومه وصحة
مزاية توضيح ما ذكر انشاء الله العليم اذا تقرر ما ذكر ظهر انه ان اراد التوكيد
حقيقة الوجود ملزوما الذي يكون بالاشياء باعتبار تعلقها موجودة كان
منع نقضه العقول البشرية موجها لا يكون دفعه الا بان يقال نزاع الفريقين
ليس بمعقول وبان نزاع القوم انما هو في ذاته لا نزاع القريب المساوي بحيث يصير

صورة العقلية وان اراد بكون حقيقة الوجود مفهوم اللازم المساوي له
باعتبار معينة للاشياء بصير موجودة فمنع كون البداهة والتصور بكابرة
ظ ولهذا قال الشيخ في الشفاء الموجود والمثبت والحصل اسماء مترادفة
على معنى واحد ولا شك في ان معناها قد حصل في نفس من يتراءى هذا الكلام
واما ما قال سيد المدققين قدس سره في الحاشية من انه قد ذهب جمع
من اجلة المتاخرين الى ان نزاع القوم في كنه الوجود وتعقلوا انه تصورها
بالكنه وتجسم الشبهة وانا اظن ان النزاع في تعريف الوجود وان
المنع ساقط اما بيان ان نزاعهم في تعريف الوجود فقد مر انفا واما
بيان سقوط المنع المذكور فلان الوجود اذا كان امرا عقليا انتزاعيا
لا يكون له تحقق في نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا وكان معنى
وكنهه زائد نفسه لزم اذ لم يوجد ح منه معقول وموجود حتى يصح
ان يقال ما هو المعقول منه كنه الموجود او وجهه ويكون زائدا ونزاع
الكلي الذي لا فرد له في نفس الامر كاللاشيء فلا يكون ذاتيا ولا عرضيا
بان الكلي بالقياس الى ما فرد له في نفس الامر يكون احدهما فلا يكون
له فرد فيها لا يكون شيئا منهما لكن الوجود على ما ذهب اليه المحققون
امر عقلي انتزاعي لا وجود له في الخارج للبراهين المذكورة في كتبهم

لا سيما كتاب الاشراق ومستقل بذاتها ولا في الذهن لان ما يحصل في الذهن
ليس من افراده حتى ان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهنا من وجوده كما انه ليس
محركا بما في ذهنا من حركته ولهما اشار الى ذلك بقوله والوجود من المحمولات
العقلية لا منشاء استنادها نحو المحل دخول فيه فعنه جنس لما قيل حتى انه
ليس زاعم في مطلق التعريف اذ لا يمكن ان يدعي احد من العقلاء انه ليس
مفهوم ما اعرف من وجود الوجود لانه من جهة امكان الاخبار عنه
وكونه فاعلا او منفعلا الى غير ذلك فيمكن ان يعرف من هذه الوجوه باجزائها
التي هي اعرف منها وما قال في بيان سقوط المنع ساقط اذ الوجود وان كان
امرا انتزاعيا لكنه ليس امرا اختراعيا فيكون له تحقق في نفس الامر كسائر
الاضافات والامور الاعتبارية وانكار وجوده في الذهن مكابرة
صريحة والتمسك بان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهنا من وجوده كما انه
ليس محركا بما في ذهنا من الحركة يقتضي ان لا يكون الاعراض الموجودة في الخارج
موجودة في الذهن فان الثوب الاسود لا يكون اسود بما في ذهنا من سواده
على انا لا نم انه ليس موجودا بالوجود الحاصل في ذهنا فان الموجود في الذهن
هو حقيقة الوجود كما هو مذهب الحكماء وتشبيهه بالكلي العرضي في غاية

البعد فان الوجود هنا بمعنى الموجود ولا شك ان له افراد في نفس الامر وكذا
الوجود بالمعنى المصدري فانه له خصائص تخصه كحكم العقل بانه كلي ذهني وغير ذلك
الى حصصه لانه لا خفاء في ان النزاع حاصل في تعريف الموجود فانه
عند المص لا يمكن تعريفه ولا تحديده موافقا لما مر من كلام الشيخ وقال
بهمنيار ان الوجود لا يمكن تحديده لانه اولى في التصور اذ ليس له جنس
ولا فصل والجلي لا شيء اعرف منه حتى يعرف به ولا شيء اعم منه حتى
يحد في حده قال في بعض الشرح واما توضيح الاولى اي الموجود من حيث هو
موجود فليس يحتاج الى تعريفه اذ ليس له جنس ولا فصل بالجلي فليس شيء
اعرف منه حتى يعرف ليس له رسم اذ اجزاء الحد والرسم يجب ان يكون
من المحدود وليس شيء اعرف من الوجود ولا اعم منه فيؤخذ في حده فان الوجود
وما يعرف بمجراه كالشيء والضروري معانيها يرتسم في النفس ارتسامها اوليا
فحاصل كلام السيد المدقق هو ان ليس الوجود كنه اي تفصيل الانية لبساطته
بالاتفاق وليس له فرد في نفس الامر وراء الحصة لينازع في ان المعقول
منه كنهه فلا يكون النزاع في الكنه بل النزاع في امكان تعريفه الموصل
الى مفهومه البسيط وليس معنى كلامه ان النزاع في مطلق التعريف كما توهمه
هذا القائل فقوله ليس نزاعهم في مطلق التعريف اي نزاعهم في منازعة

عند

عند كما لا يخفى واما قوله في بيان سقوط المنع ساقط الخ فيفيد ان الوجود
على تقدير ان يكون انتزاعيا ليس له تحقق في الخارج باعتبار ذاته ولا في الذهن بحيث ان م
يتحقق به الشيء باعتبار تحققه في الذهن فقوله فيكون له تحقق في نفس
الامر ان اراد ان له تحققا باعتبار ذاته في الخارج لم يجز بطلانه وان
اراد ان له تحققا باعتبار ذاته في ذهننا وان لم يتحقق الشيء بهذا الاعتبار
كما يدل عليه قوله وانكار وجوده في الذهن مكابرة صريحة الخ وان اراد
ان له تحققا تحقق الشيء بهذا الاعتبار لم يخف ايضا بطلانه فغرض السيد
المدقق قدس سره ان الوجود لما كان انتزاعيا لم يتحقق بذاته باعتبار ان يتحقق
الشيء به في الخارج ولا في الذهن انما تحققه بذاته في الذهن لا بهذا
الاعتبار فهو ساقط به يسقط المنع فقوله وانكار وجوده مكابرة صريحة
الخ لا يوجب سقوط كلام السيد قدس سره فانه لا ينكر وجوده في الذهن
مطلقا بل انما ينكر وجوده في الذهن بحيث يكون وجوده فيه منشأ لكون الشيء
موجودا ولهذا قال ان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهننا من وجوده كما
انه ليس متحركا بسبب ما في ذهننا من الحركة وذلك لا يقتضي ان لا يكون
الاعراض الموجودة في الخارج موجودة في الذهن كما لا يخفى قوله فاذا الشيء
الاسود لا يكون اسود بما في ذهننا من سواده ان اراد به ان الاسود

لا يكون اسود بسبب ما في ذهنا من سواد وكان ذلك سلما وذلك لا يستلزم
ان لا يكون السواد موجودا في الذهن بل يتحقق السواد فيه وذلك ليس التحقق سببا
لكون الشيء الاسود اسود ثم قوله على انا لا نم انه ليس موجودا بالوجود
الحاصل في ذهننا ان اراد به ليس موجودا بسبب الوجود الحاصل في ذهننا كما هو
مراد السيد المدقق قدس سره العزيز كان عدم تسليمه مكابرة صريحة
لا يليق بعاقل وان اراد به غير المذكور فلا دخل له بكلام المحشي المذكور
في قوله وتشبيهه بالكلي الذهني في غاية البعد ثم قوله فان الوجود ههنا
بمعنى الموجود سابقا لما مر من ان المتبادر من تعريف الوجود هو تعريف الموجود وليس
الموجود في نفس الامر غير المحصل وهذا هو مراد المحشي وتحقق المشابهة
بين الوجود الانتزاعي والكلي الذهني في ذلك وانما قلنا في كلام السيد
المدقق قدس سره بحث لان في كلامه نظرا من وجهين احدهما ان المراد
من قوله بعض اجلة المتاخرين هو سيد المحققين قدس سره وهو قد صرح
في بحث تمايزه بان الكلام ليس الا فيما عبر عنه بمفهوم الوجود وقد منع كونه
معقولا بالكنه اي بالذات فراد بكنه الحقيقة ما يعم تفصيل المركبة ونفس
الماهية البسيطة وقد نقل عن البعض انه لا يمكن تعقل الوجود وعن البعض
ان تعقل الوجود بديهي وبداهته نظري كالاجتهادي وعن البعض انه بديهي

وبداهته

وبداهته بديهي كما هو المختار عند المص رفع درجته ومن هذا التفصيل
يعلم ان النزاع في كنه الوجود بالمعنى المذكور سواء كان المراد بالوجود ما يصدق
عنه بهو هو ما يكون الشيء موجودا باعتبار ارتباطه به وهو الوجود الحقيقي
او المراد به الوجود الانتزاعي الذي هو لازم الوجود الحقيقي قال السيد المحقق
في شرح المواقف وليس يلزم كون مفهوم الموجود جزءا من مفهوم وجودي
ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان
عارضين بحقيقتهما وهذا صريح بان المفهوم الوجود حقيقة وقد صرح في حاشية
على شرح هذا الكتاب كون تصور الوجود بكنه الحقيقة بديهيا وتبعه الشيخ
وقال ان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل تصوره
ايضا وبالجملة يعلم من هذا القول بان لمفهوم الوجود الانتزاعي حقيقة
هي بالحقيقة الوجود الذي باعتباره يكون الاشياء موجودة وهذا الكلام
لا شبهة في حقيقته وسيأتي تحقيقه ان شاء الله العليم واذا تحقق هذا
فنقول الوجه الاول للنظر في كلام سيد المدقق قدس سره انه حكم بانه ليس
بمفهوم الوجود حقيقة غير المفهوم لتوجيه المنع على تصور كنه حقيقته
وهذا مخالف لكلام المحققين من القدماء والمتاخرين ولمقتضى البرهان
فان مفهوم الوجود الانتزاعي الذي لا تحقق له في الخارج اصلا كيف

تحقق الاشياء في الخارج باعتبار تعلق بها وسيأتي زيادة ايضاح لذلك
انشاء الله الحكيم واما الوجه الثاني للتعرف فهو ان كون مفهوم الوجود
انتزاعيا سواء انضم اليه بساطته او لا يستلزم حصول كونه في ذاته
بجواز كونه حاصلا في الاذهان بامر لياويه فالمشكل ان يطلب الدليل
على نفي ذلك والسيد المدقق ان يدعي البداهة في ذلك ويكون فيه
موافقا للصدر وان كان في كون الوجود منحصرا في الانتزاعي مخالفا له فانه قائل
الصدر بان المفهوم الانتزاعي حقيقة متحققة في الخارج هي منشأ انتزاعه
ثم قال السيد المدقق قدس سره العزيز بعد كلامه المذكور فان قلت
اذا لم يكن الموجود موجودا في نفس الامر لم يكن عارضا للماهية فيها وح
لم يكن بين الامور الموجودة والمعدومة فرق قلت لا نم انتفاء الفرق بينهما
لان ما يكون موجودا في نفس الامر كان موجودا وما لم يكن كذلك
كان معدوما لا يقال على ما ذكر يلزم ان لا يصدق الموجود على الماهية
لان صدق حمل العوارض عليها يقتضي قيام مبدأ المحمول بالموضوع لانا
لا نم ذلك بل قد يكون قائما به كما في زيد متحرك وقد لا يكون كما في زيد
موجود والنفس عالمة بذاتها وسيجيء لهذا زيادة تحقيق اقول الاخفاء
في تحقيق الفرق بين مصداق القول بان الانسان انسان ومصداق

القول

القول بان الانسان موجود في الخارج ولزم من ذلك ان يعتبر في القول
الثاني امور زائدة على الانسانية وان يتحقق ذلك الامر في الخارج فانه لا بد
ان يتحقق في الانسان الموجود حيثية منشأ الانتزاع الموجود به فان
الانسان من حيث هو انسان ليس منشأ الانتزاع الموجودية في الخارج
والانسان من حيث انه موجود منشأ لانتزاع الموجودية في الخارج فالانسان
من حيث هو موجود غير الانسان من حيث هو انسان الحيثية عبارة
عن حقيقة الوجود الانتزاعي فلو لم يكن الوجود الانتزاعي حقيقة في الخارج
هي منشأ لانتزاعه لم يتحقق الشيء به فان تحقق الشيء به عبارة عن تحققه
بحيثية هي منشأ انتزاعه والخبير من هذا المدقق قدس سره
لم لم يحكم بتحقق حقيقة لمفهوم الوجود الانتزاعي في نفس الامر ح الحكم
بكون هذا المفهوم متحدا مع الشيء الموجود في نفس الامر فان الحكم الثاني
مستلزم للحكم الاول فان اتحاد هذا المفهوم مع الشيء الموجود في نفس
الامر انما يكون بواسطة معنى ملزوم ذلك المفهوم مع هذا الشيء
فاعلم ذلك **قوله** وتلك الاجزاء معروضاته هيهنا احتمالات ان
احدها ان تلك الاجزاء معروضاته وثانيها انها عوارضه وثالثها ان
تلك الاجزاء مع الوجود عارضين لشيء آخر ورابعها ان يكونا معروضين

لشيء آخر فلزم التركيب اما في معروض الوجود او في عارضه او في امر اجنبي
وكل ذلك خلاف الفرض ولما كان اقرب الاحتمالات هو الاحتمال الاول اختار
وبين الخلاف فيه لتيامن فيه الموافق قوله وذلك بالبديهة اولى قال
قيل فيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر المشقة التي قد كانت قليلا كان
اشتباه البديهي بالنظري قليلا اقول اذا كان عدم تذكر المشقة التي قد كانت
قليلا كان اشتباه النظري بالبديهي قليلا لان المشقة انما كانت في النظري
نعم لو كان عدم التذكر عدم المشقة على تقدير عدم حصول المشقة
قليلا كان اشتباه البديهي النظري قليلا لكن قلة عدم تذكر عدم
المشقة على التقدير المذكور غير واقع قوله واتحاد مفهوم نقيض قولنا
نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات زيد مثلا
مع انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم ههنا هو الموجود
والمعدوم اذ المعدوم بمعنى اللاوجود وهو نقيض للوجود هذا فما تعينات
المراد بالامور العامة المشتقات اقول نقيض الوجود بالحقيقة والعدم اما اللاوجود
فهو شبيه بالنقيض فقوله نقيض الوجود هو اللاوجود مطلقا غير تام ولهذا
اعترض سيد المدققين قدس سره بقوله ان اراد اللاوجود بمعنى رفع
الوجود صادق عليه ثم اذ حمله بالنار يقتضا بودن وهو لا يصدق على ذات

لبذ

سلبه بالفعل واما ما قال القائل المذكور عليه من انه قد حمل الرفع ايضا
في النقيض على المعنى المصدري وهذا عجيب لمن تتم رابعة الصناعة اذ
على هذا التقدير يبطل الاحكام التي ذكرها القوم في النسب بين النقائض
مثل كون نقيض الاعم اخص ونقيض المتباينين متباينان تباينا جزئيا
لا تباينا كليا قالوا به لا قد يكون بين نقيض المتباينين عموم من وجه
اذ بين نقيض الاعم وعين الاخص كاللاحيوان واللاانسان تباين
كلي مع ان بين نقيضيهما هو الحيوان واللاانسان عموم من وجه
لصدقهما على الفرس مثلا وكان معنى اللاانسان عدم الانسان
كما حسبه كان بينه وبين الحيوان مباينة كلية اذ عدم الانسان
بالمعنى المصدري لا يصدق على شيء من الحيوان اصلا وكذا لا يصدق
على هذا التقدير نقيض الاخص على عين الاعم مثل اللاانسان على بعض
الحيوان ولا العكس بل على هذا التقدير يكون بين جميع النقائض تباين
كلي اذ لا يصدق عدم التحرك مثلا وعدم اللاانسان بمعنى نابودن
ضاحك ونابودن انسان على امر واحد اصلا وقس على ذلك غيره بل المراد
هنا هو المعنى الاشتقاقي اعني ما ليس بذلك الشيء كما دل عليه
عبارتهم فهو مرفوع باندلاضاء في ان الرفع المعتبر في النقيض الحقيقي

هو انما يكون بالمعنى المصدري واما ما قاله من انه على هذا التقدير يبطل
الاحكام الخ فلا يخفى فساده لان المراد من النقيض في مثل قولهم نقيض الاعم
اخص انما هو شبيه النقيض الذي اسمي نقيضا مجازا في بحث النسب وهو المركب
منه ومن كل لازم الاعم بمعنى المعدول ولهذا رد السيد المدقق قدس سره
في المراد من كلام لابن القسمين المذكورين ونفى تحقق التناقض الحقيقي على تقدير
اول القسمين الذي هو مبني في نقايض المفردات في بحث النسب وسلم تحقق
التناقض ومنع الصدق على ذلك تقدير على تقدير ثاني القسمين قوله قيل هذا
الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر اي يستلزم ان يكون للوجود
مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا او كان الموجود المطلق وجودا خارجيا
كما يدل عليه الجواب وذلك لان الوجود مطلقا سواء اخذ على الاطلاق
او مخصصا بالذهن او الخارج ويوجد في الاذهان بوجود ذهني زايد
على الاطلاق وهذا نقض اجمالي لا يدفع بعدم جريان
الدليل او بعدم الخلاف المدعى واراد الناقض بقوله وجود اخر غير
المشترك فيه وان كان بالاعتبار لما قيل في دفعه من ان الاستدلال
المذكور هم اذ هو هذا الدليل لا يدل الا على ان الوجود بمعنى واحد
محمول على الاشياء واما ان هذا الحمل صادق وان الوجود زايد على كل

ما يحمل عليه حتى اذا حمل على الوجود يكون له وجود اخر فلا دلالة له على ذلك
كما لا يخفى لا يخفى حال ادعاء هذا القايل يدل على ان الدليل لا يدل على
اشتراك الوجود بين الخصوصيات التي ترد في وجودها وهذا هو مطلب الناقض
الناقض ويرد عليه ايضا ان المشترك غير المشترك فيه ولو بالاعتبار فلا يلزم
ان يكون للوجود الخارجي وجود اخر والحاصل ان الدليل لو دل على اشتراك
الوجود من جميع ما يترد في وجوده لدل على اشتراك الوجود الخارجي
بين جميع ما يترد في وجوده الخارجي من جملة الوجود مطلقا ولا يلزم ان يكون الوجود
المشترك غير الوجود المشترك فيه ولو كان بالاعتبار فيكون للوجود مطلقا وجود
خارجي اخر بالمعنى المذكور وهو ظ هذا توجيه النقض مع لا يندفع بما ذكره
هذا ان اريد بالوجود الذي يكون مرادا المص اشتراك الوجود المطلق
وان اريد به الوجود الخارجي كان حاصل كلام المورد ان الدليل لو دل
على اشتراك الوجود الخارجي بين جميع ما يترد في وجوده من جملة الوجود
نفسه يلزم ان يكون له وجود خارجي مغاير ولو بالاعتبار فلا يندفع
هذا الايراد بما ذكره القايل المذكور قوله والجواب ان التردد الخ قيل
عليه ظ ان التردد يجوز العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع كما ان
التردد في كون العلة واجبا او ممكنا لا يقتضي كونها في الواقع تلك

الاقسام باسرها وكون الموجود من المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج
على تقدير فرض التسليم ليس تاجيث لا يمكن للعقل التفكيك فيه وايضا
الكلام في الوجود المطلق الشامل الذهني والخارجي ومفهوم الموجود
بهذا المعنى اقول لا دلالة بالتردد المذكور في الدليل وهو انا نكون
بين الخصوصيات التي لها وجود مطلق ان اريد اثبات اشتراك الموجود
المطلق بين الموجودات او الخصوصيات التي لها وجود خارجي ان اريد
اثبات اشتراك الوجود الخارجي بين الموجودات الخارجية
فعلى الاول يكون مراد المورد بالوجود المذكور من قوله وان يكون
الموجود وجود الموجود من حيث يتحقق به الشيء فمقصوده من قوله يستلزم
ان يكون للوجود وجود انه يلزم ان يكون للوجود به من حيث هي موجودة
للشيء وجود في نفسها فاجاب الشارح بان التردد الواقع في الدليل انما هو
في الخصوصيات التي هي موجودة في نفس الامر والموجود بها من حيث هي موجودة
ليست هي موجودة في نفس الامر باعتبار ذاتها ويمكن ان يكون مراد المورد
ان نظر الدليل الدال على اشتراك الوجود المطلق بين الخصوصيات جار
في اثبات الوجود الخارجي بين الخصوصيات ومن هذا لزم ان يكون للوجود
وجود خارجي كما قرره ولهذا قال الشارح ان التردد اي التردد الواقع

في الدليل

في الدليل انما هو في الخصوصيات الموجودة في نفس الامر والوجود ليس من الموجودات
الخارجية فلم يندرج في الخصوصيات الواقعة في نظر الدلالة المراد منها
الخصوصيات التي لها وجود في الخارج وعلى هذين الوجهين يندفع كلا الايرادين
الذين اوردهما القائل المذكور على الشارح وعلى الثاني يكون حاصل الايراد انه
يلزم ان يكون الموجود مطلقا وجود خارجي خارج بالذات او بالاعتبار
لانه داخل في الخصوصيات التي وقع التردد فيها واجاب الشارح ان التردد
الواقع في الدليل انما هو في الخصوصيات الموجودة في الخارج والوجود
ليس منها وعلى هذا يندفع ايضا كلام القائل المذكور والحاصل ان
المراد في هذا الموضع اثبات الاشتراك المعنوي في نفس الامر وهو الشمول
في نفس الامر بمعنى واحد واصل الشمول لا يستفاد من التردد بل انما
كانت اصل الشمول ثابتا وحلوما ولم يكن فيه نزاع وعلم من التردد
في الشمولات مع الجزم بالشامل بلا تغير في المعنى كونه بمعنى واحد
وايضا المطلوب اثبات اشتراك الوجود بين الموجودات فالخصوصيات
الماخوذة في الدليل انما هي الخصوصيات الموجودة مطلقا على التقدير الاول
المذكور او الخصوصيات الموجودة في الخارج على التقدير الثاني لفظ
الخصوصيات يقتضي ان يكون المراد هنا الخصوصيات الموجودة

الموجودة كما لا يخفى وعلى تحقيق الذكر يعلم ضعف ما قيل من ان تحقيق المقام
ان المورد في الخصوصيات مع تسليم اعتبار الوجود انما يدل على كون مفهوم
الوجود مفهوما واحدا قابلا للاشتراك بين تلك الخصوصيات وليس المقول
سندي في كل خصوصية معنى آخر كما هو مذهب الاشعري ولا يلزم من مجرد ذلك
كون تلك الخصوصيات موجودة في الواقع نعم يلزم منه ان الموجودات هيهنا
في الواقع مشتركة في ذلك المفهوم الواحد فالمشكل الاوفق انه يلزم ان يكون
الوجود مشتركا في الواقع مع تلك الخصوصيات في الوجود فحينئذ تلك غير لازم
الا اذا كان الوجود موجودا وقد عرفت انه لا يلزم من التردد ولا
واقع في الوجود الخارجي وان وجه بانه يلزم ان يكون الوجود قابلا
للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب تغاير الاعتبارين كما في سائر
المفهومات العامة وبه يعلم الجواب اذا اورد على الوجه المطلق
وانما قلنا بضعف القول المسطور لانه لا يخفى على احد المراد هيهنا
اثبات اشتراك الوجود المعنوي بين الموجودات اي الخصوصيات التي
يطلق عليها الموجود في نفس الامر لا كون الوجود قابلا لذلك
الاشتراك فالمناسب حمل الخصوصيات على الخصوصيات التي هي مشمولة
لاطلاق الوجود في نفس الامر ولا باجنة على حملها على الخصوصيات التي

بعضها

بعضها مشمول لذلك الاطلاق ليطول الكلام في اثبات المطلوب بعيد
حمل الكلام على ما هو المناسب يكون لقول المورد وجهان على ما ذكر على كل من
التقديرين المذكورين مع تعيين الجواب فيما ذكره المشرفي فيندفع النقض
المشهور المورد على هذا الدليل المذكور وهو انا اذا دانيا شيئا من بعيد
وادركناه بالوجه الوجداني جزمنا بانه هذا الشيء المخصوص المعين
وربما يتردد في انه بشر او فرس او غيرهما من الاجسام فيلزم بمقتضى
هذا الدليل ان يكون هذا الشيء مشتركا بينهما مع انه جزئي حقيقي لا يشترك
فيه اصلا ولا خفاء في انه قاعدة لان الخصوصيات التي تردد فيها مشمولة
النقض غير مشمولة لهذا المحذور قوله ليطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم
اقول ان هذه العبارة معينين احدهما انه لو لم يكن مفهوم الوجود داخلا
ليطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم بالكلية وثانيهما انه لو لم يكن
مفهوم الوجود واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم في الجملة
وعلى الثاني الذي هو مراد الحكماء من هذا الدليل لا حاجة الى اتخاذ
اتحاد مفهوم العدم ولهذا قال بهمنيار ولولا ان الوجود محمول
ما تحقق الاشتراك لما صح قولنا ان الشيء لا يخرج من احد طرفي
النقيض وعلى الاول يحتاج الى اتخاذ الاتحاد المذكور فانه قد تحقق

الحصر العقلي على تقدير اشتراك الوجود بحسب وجود اللفظ بين الوجود الخاص
والعدم الخاص بمعنى دفع وجود آخر قوله يجوز ان لا يكون معدوما الخ وايضا
جاز ان يكون موجودا ومعدوما فيبطل الانفصال الحقيقي بين الوجود والعدم
ولا خفاء في ثبوته قوله لا دخل له في الاستدراك قيل لو كان مفهوم العدم متعددا
حتى الانحصار بلا ريب لان كل عدم الخ دفع وجود خاص وانحصار الشيء بين
الوجود الخاص ودفعه ضروري واما قوله يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم
بمعنى آخر فهو لا يقتضي المنع عن الوجود الخاص ودفعه كما لا يذهب على ذي مسكة
اقول قوله كل عدم الخ دفع وجود خاص مم فانما يلزم ان يكون تعدد العدم
بحسب تعدد الوجودات وهو مم يجوز ان يكون تعدده بحسب تعدد الميات
كما ذهب اليه الشيخ فيكون معنى عدم كل ماهية هو رفع ما يصح ان يكون وجودها
سواء كان واحدا او اكثر كما وقع في بيان دفع هذا الايراد واعلم ان هذا
الايراد وهو ما سيذكره سيد المحققين قدس سره في حاشيته انما يرد على تقدير
ان يكون المراد بقول المستدل لبطل الحصر بطلان الحصر العقلي بالكلية واما
اذا كان المراد منه بطلان الحصر العقلي في الجملة فلا يرد له اصلا فمن
اخذ في الدليل اتحاد مفهوم العدم اراد من القول المذكور المعنى الاول ومن لم
يأخذه كبعض منا ومن اخذه اراد منه المعنى الثاني فاعلم ذلك الحاصل ان سيد

المحققين

المحققين حمل القول المذكور على معنى الاول ولهذا اورد هذا الايراد وهو
الايراد الذي ذكره الشم بعده مصدرا بقوله قيل ودفعه بقوله وفيه نظر
قوله فالاولى ان يطرح من البين الخ ولهذا اختار الحكماء كما مر ولا يخفى
انه على هذا التقدير يجب ان يحمل بطلان الحصر العقلي المذكور فيه على بطلانه
في الجملة لا ان لا يحتاج الى اعادة مقدمة اخرى لا على بطلانه بالكلية كما حمل عليه
سيد المحققين والشم والا احتاج الى اعتبار العدم كما اخذه السيد المحقق
او ما يلائم يقوم مقامه من تفسير العدم كما يأتي في كلام الشم قوله قيل
على هذا التقدير فان قيل على هذا التقدير يكون الحصر بين الوجود والعدم
ثابتا بارادة دون ارادة لكن يعلم بالبديهة ان الحصر العقلي ثابت ولا تعلق
له بارادة دون ارادة قلت قد مر ان صاحب القيل وهو سيد المحققين
حمل البطلان المذكور في الدليل على بطلان الحصر بالكلية لا على بطلانه
في الجملة اذ على هذا التقدير لا يرد على الدليل هذا القول قوله لم يكن قولنا
زيد معدوم بعد معدوما الخاص في معنى قولنا الخ لا يقال هذا الحكم انما نشأ
من النظر الى جانب اللفظ واما اذا نظر الى جانب المعنى فلا يفهم من العدم
الا رفع الوجود فعلى تقدير تعدد الوجود يكون معناه رفع وجود خاص
بين الوجود الخاص والعدم بمعنى رفعه ثابت لا محالة لانا نقول اراد الشم

على تقدير جواز ان يكون وجود الشيء الواحد الخاص متعددا الا ان يكون بين
وجوده الخاص وعدمه الخاص [illegible] لا اذا امكن [illegible] يزيد بوجوده
كان عدمه الخاص لما رفعهما او رفع احدهما لا بعينه وعلى التقديرين لا يكون
بين وجوده الخاص وعدمه الخاص بثبوت الحصر اما على الاول فلانه اذا تحقق
احد وجوديه لم يتحقق رفعهما مع تحقق رفع احدهما واما على الثاني فلان رفع
احدهما لا بعينه مطلقا لرفع مجموعهما معا فيكون في حكم الاول فاه اراد
على ما يفهم من حاشيته انه يمكن تقرير الدليل على وجه يحتاج الى اتحاد
العدم وذلك بان يقال الحصر بين وجود الشيء وعدمه يعني ينافي ما يصح ان يكون
وجوده في نفس الامر فاراد بالعدم الخاص لشيء كونه غير موجود اصلا وحينئذ
طرفا الحصر المعتبر في الدليل لا يحتاج الى اتحاد اتحاد العدم الذي هو كاتحاد
الوجود في الظهور فحينئذ مع ارادة المراد يبطلان الحصر المذكور في الدليل بطلانه
بالكلية قوله ولا يجري الانحصار في قولنا الشيء اما الم فيه لا يخفى عليك ان
معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه معنى رفع وجود رفع وجود فح معنى قولك الشيء
اما موجود او معدوم انما يستعمل بوجود خاص او سلبه فمعنى الاول العدم الخاص
فح سلب وجود خاص لا سلب الوجودات باسرها فالحصر عقلي والقسم السلبي اعم
من ان يكون موجودا وجود خاص آخر او غير موجود بوجود اصلا فتامل فانه

لا يجري

توسيطا اتحاد مفهوم العدم اذ على تقديره يكون معنى المعدوم ما لا يكون
موجودا اصلا ولا يكون الترديد بينه وبين الموجودات وجود الخاص حاضرا
بخلاف ما اذا كان العدم متعددا فان مفهومه ح رفع وجود خاص فيكون
الترديد بينه وبين ذلك الوجود حاضرا من غير ملاحظة المقدمة الاجنبية
وانما يحتاج اليها اذا ترديد بين الوجود الخاص وسلب الوجودات مطلقا لا يقال
ما سلب عنه وجود خاص لا يكون معدوما بجواز ان يكون له وجود آخر لانا
نقول على تقدير ان يكون العدمات متعددة يكون معنى العدم سلب وجود
وجود كما سبق ولا يكون معناه سلب الوجودات باسرها فان قيل هذا الحصر
ليس الحصر المقسم في هذا المقام فان المغرض ههنا حصر في الوجود ورفع الوجود
عنه بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود آخر كما لا يخفى
فكما هذا تقرير آخر ولا بد في اثبات المطلوب اخذ مقدمة اخرى اما تعدد
العدم او كون الحصر المقسم بين الوجود وسلب الوجود بالكلية ولا سلب وجود
وجود فلا استدراك على من اخذ المقدمة الاولى اقول لا يخفى عليك ان معنى
العدم على تقدير اشتراكه يحتمل عند العقل ان يكون متعددا بحسب تعدد الجهات
لا بحسب تعدد الوجودات فلا يكون معناه رفع وجود وجود بل انما يكون
معناه ح رفع ما يصح ان يكون به موجودا به مهية مهية فان كان واحدا

فرفع العدم الخاص بالمهية وان كان متعددا فرفع المتعدد بالكلية العدم
الخاص وهاهنا في معنى قولك الشيء اما موجود بوجوده الخاص او معدوم بعدمه الخاص
اما متصف بوجود خاص او متصف بان ليس له ما به موجودية فليس الحصر عقليا
كما ذكره الشارح فقول المحشي لا يخفى عليك الخ لا يخفى ما فيه فان حمل على تقدير اشتراك
العدم يكون الاحتمال الراجح ان يكون معناه رفع الوجود وبذلك حصل رفع
الدليل المذكور اذا لم يوجد فيه اتحاد مفهوم العدم قلت انما يكون رفع
الدليل المذكور بالاحتمال المذكور اذا لم يوجد الاتحاد المذكور اذا كان مراد
المستدل ابطال الحصر المذكور بطلانه بالكلية واما اذا كان مراده بطلانه
في الجملة فلا يمكن رده بذلك الاحتمال واذا حمل على المعنى الاول يجب ان يحمل طرف
الحصر العدم بمعنى انعدام الشيء بالكلية او بمعنى ينافي جميع الموجودات او اتحاد
اتحاد مفهوم العدم والحاصل ان للشارح ان يعترض على قول الدليل المذكور من
وجهين احدهما منع قوله معنى العدم على تقدير اشتراك لفظ معنى رفع وجود
فلا يلزم ان يكون معنى العدم الخاص بزيد مثلا رفع وجود خاص ولا يلزم
ايضا ان يكون ما سلب عنه وجود خاص معدوما بل اذا يكون له وجود آخر
فان عدم الشيء عبارة عنه عن كونه بحيث لم يكن له وجود اصلا وهذا معنى
ما يحكمه العقل السليم وثانيهما ان قوله الشارح لا دخل له في الاستدلال انما يكون

بناء

بناء على ان المراد ببطلان الحصر بطلانه في الجملة او بناء على ان معنى عدم كل شيء
ليس الا كونه لا شيئا محضا والا استدراكه ظ وعلى الاول لا يكون الفاء في قوله
فالاولى للتفريع بل انما هي فاء الفصيحة وايضا يمكن ان يقول مراد الشارح من قوله
لا دخل له في الاستدلال انه لا دخل له في صورة تتميم الاستدلال وعلى هذا يكون
الحاصل ان الشارح لم يدع الاستدراك بل يدعي ان الاولى الى ان يطرح ايجاد مفهوم
العدم من الدليل لانه بمنزلة المدعى في الظهور والخفاء ويحصل طرف الحصر العدم
بمعنى رفع الوجود من الشيء بالكلية فان هذا المعنى يساعده على ما قال قوله وتارة يكون
حصرا عقليا اقول الشيء المحقق حمل العدم على ما يساوق سلب جميع الوجودات كما هو المتبادر
عند اطلاق لفظ العدم كما لا يخفى فانه اذا قيل زيد معدوم لم يفهم منه سلب
وجود معين حتى لو كان موجودا بوجود آخر لم ينافي ذلك ولذلك لو قال احد
زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود عمرو لم ينسبه العقلاء الى التناقض
وما ذكر لا يفهم من العدم معنى ينافي جميع الموجودات ثم هذا المعنى سواء كان
متحدا في جميع المهيات المعدومة او متعددا بحسب تعددها لا يكون التردد
بينه وبين الوجود الخاص حاصرا فكذلك حكم بعدم الاحتياج الى الحاجة وصدق العدم
اقول فيه منع لا لما قيل من ان الكلام انما هو على تقدير كون الوجود والعدم مشتركين
بالاشتراك اللفظي وعلى هذا التقدير يكون كل منهما مستعملا في احد معانيه قطعا

ولا يجوز استعمال شيء منها في اكثر من معنى واحد عند الجمهور فكيف يراد بالعدم
جميع معانيه وليت شعري بأي امر دعاه على تقدير ان يكون كل منها مشتركا
لفظيا الى ان حكم بان المقصود بالعدم جميع معانيه وبالوجود احدها وحكم
بان ذلك غير مخفي مع انه في غاية الخفاء كما لا يخفى ثم يرد عليه ان الحصر الذي
تمسك المستدل به هو الحصر الذي اعتبر فيه ان يكون الشيء معدوما ليس له
وجود البتة كما ذكره الشارح في حاشية الشرح وهو المتبادر من مواضع استعمال
ذلك الحصر ولا شك في ان هذا المعنى مركوز في العقول وان المنازع مكابر
عقله والكلام في رد الاشتراك اللفظي وليس مبنيا عليه حتى يستقيم ايراد
الذي اشار بقوله كيف والكلام على تقدير كونه مشتركا بين الاشتراك اللفظي
الخ فان ابطال الشيء لا يكون مبنيا عليه بل على الطاعن ان يفضح الامر ويحاول الدلالة
انا نجد حصرا عقليا احد طرفيه جميع الوجودات كلها وانكار ذلك مكابرة في البين
للخصم ان يقول لا نسلم هذا على تقدير الاشتراك فان ذلك لا يجدي بكلا يخفى
ولا ان يقول هذا غير واقع لانه مكابرة فهم الاستدلال بل لانه لو حمل اسم
العدم على ما يساوي سلب جميع الموجودات لم يصح قولنا وكذا انه معدوم
بعدم الخاص بعد قولنا او عدم بعدم آخر كما لا يخفى بل الحق ان يقال حمل اسم
العدم الخاص مريدا به على ما يساوي سلب الوجود مطلقا عند اي سلب

ما يصح

ما يصح ان يكون له موجود بذاته سواء كان واحدا او متعددا او يحصل بما ذكر
ان لهذا البرهان تقريرات لانه لا يخلو اما ان يراد ببطلان الحصر العقلي
المذكور فيه بطلانه بالكلية او بطلانه في الجملة وعلى الاول اما ان يجد
فيه اعتبار مفهوم العدم او ما هو الاول فيه من كون احد طرفي الحصر
العدم اما بمعنى يساوق سلب ما هو وجود للشيء الذي هو الموضوع
مطلقا سواء كان واحدا او متعددا كما اعتبره الشارح واما بمعنى يساوق
سلب جميع الموجودات وما قيل من انه على تقدير كون العدم يأخذ بين هذين
المعنيين على تقدير كون الوجود مشتركا بالاشتراك اللفظي يستلزم
استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد وهو غير جائز مندفع بما مر
وبما سيأتي ان المعنى الذي استعمل فيه لفظ العدم هو المعنى الحقيقي له
بعد بطلان الاشتراك اللفظي وان كان معناه المجازي على تقدير الاشتراك
الذي هو غير واقع في نفس الامر فهذا المعنى معناه الحقيقي في نفس الامر
وبه يبطل الاشتراك اللفظي الذي على تقديره يكون ذلك المعنى احدا
من الامرين اللذين المذكورين مجازيا ولا اعتبار في الدليل بهذا الاعتبار
لا يحتاج الى اتحاد اتحاد العدم ولا ما يفهم مما ذكر كما لا يخفى ويمكن
تقرير البرهان على وجه آخر وهو ان يقال الحصر العقلي بين الوجود والعدم

ليس منوطا بالارادة وبعض القرينة ولزم من ذلك اتحاد كل من فنون
الوجود والعدم فهذه خمسة تقريرات للبرهان الذي اعتبر فيه بطلان
الحصر العقلي قوله اذا وجد زيد بوجود اخر او عدم بعدم اخر قيل هذه
الشرطية غير مسلمة لان زيدا على كلا التقديرين لا يخرج عن الوجود الخاص
وبعد اقول الشرح العدم على المعنى العام لما هو وجود زيد سواء كان
واحدا او متعددا وح يندفع عنه ما ذكره ما قيل من ان الشرح على العدم على
المعنى المساوي العام بجميع الموجودات واعتبار اختصاصه بالاضافة الى المفيد
كالوجود وقد صرح بذلك في الحاشية وح يسقط ما ذكره فيه نظر من جهتين
احدهما كونه مستلزما لبطلان قوله الشرح وكذب ان معدوم بعدم الخاص
كما مر الاشارة اليه سابقا وثانيهما بطلان قوله وقد صرح بذلك
في الحاشية فان المصرح فيها ليس الا ما ذكرنا لا غير كما لا يخفى
عند الرجوع اليهما قوله على هذا التقدير يكون لكل وجود
خاص الخ وما قيل من ان ذلك مبني على ذلك كون معنى العدم
الخاص رفع الوجود الخاص ض ان المعنى الذي ينافي جميع
الموجودات وهو المعنى الذي ذكره الشرح ان معنى العدم الخاص
لا ينافي الوجود الخاص لثبوت الواسطة بينهما ففي كلامه

الشرح

الشرح اضطراب لان ما ذكر سابقا مبني على كون العدم منافيا
لجميع الوجودات وكلامه ههنا مبني على خلافه مندفع بان
يقال ما ذكره الشرح سابقا ليس مبنيا على ان معنى العدم منافيا
لجميع الوجودات بل انما هو مبني على ان المراد بالعدم الذي هو
طرف الحصر العقلي هو ما ينافي جميع الوجودات كما توهم هذا القائل
او ما ينافي ما هو وجود الشيء كما مر وهذا لا ينافي كون العدم
الخاص بمعنى رفع الوجود الخاص كيف وقد قال الشرح في حاشية
الشرح والعدم الخاص بمعنى سلب الوجود الخاص لما صدق
على تقدير كون زيد موجودا بوجود آخر غير وجوده الخاص لم يكن
هو طرف الحصر الذي اعتبر فيه فالحصر بينه وبين الوجود الخاص
ليس مما نحن فيه فانه لم يمنع كون العدم الخاص بمعنى رفع
الوجود الخاص سابقا ليكون منافيا لما ذكره ههنا من ان معناه
الذي هو نقيض الوجود الخاص هو رفع الوجود الخاص بل حكم
بان مراد المستدل بالعدم الخاص الواقع في طرف الحصر انما
هو عدم المذكور باحد المعنيين المذكورين فالعدم الخاص
الواقع في الموضعين ليس بمعنى واحد وانما جعل العدم

في الموضعين بمعنى واحد وهو ما يساوق رفع الموجودات ورفع
الاضطراب بان قال الشم هناك منع لزوم المحذور المذكور على
تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين على تقدير تعدد العدم
واسناده الى انه الخ يحقق تناقضات كل منهما بين امرين فقط وعدم
صحة كون الاعدام المتعددة بالمعنى الذي ذكره نقايض الوجودات الخاصة
لا يستلزم محذورا آخر لا يمنعه اذ غرضه دفع توهم لزوم ذلك المحذور
لا تصحيح كون نقايض الوجودات الخاصة على ان عدم صحة كون نقايض
نقايض لها انما هو لثبوت الواسطة فيرجع الى الدليل الاول ولا يخفى
في كلامه قوله او يمكن ان يجعل الخ قيل هذا ما ذكره المحشي قدس سره حيث
قال ولو سلم ان مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه قطعا لا اصالة
ولا تبعا لتم المقصود بعد ضم ان رفع المتعدد متعدد في الجملة فلم يحتج
الى ان ينضم اليه بطلان الحصر ولا يخفى عليك ان ما ذكره الشم
دليل آخر غير ما ذكره سيد المحققين قدس سره ويمكن ان يجعل اتحاد
العدم دليلا آخر غير هذين الدليلين وهو ان يقال مفهوم العدم
واحد فاولم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لجاز ارتفاع الوجود والعدم
وهو باطل لكن يرد عليه ان هذا الدليل كالدليل المذكور في عدم

الاحتياج

الاحتياج الى اخذ وحدة مفهوم العدم ظ تقريرات خمسة على ما
عرف في تقرير الدليل الذي اخذ فيه بطلان الحصر قوله لان
التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين قيل فيه بحث وهو ان العدم
نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء نقيض له فيكون الوجود
نقيضا له لا محالة لكون احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون
الآخر نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض العدم لانه رفعه
فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني من الاول
بعينه كما يتوهم لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف
الوجود ووجه التفصي عن ذلك هو ان يقال العدم اذا كان بمعنى
سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا
له بهذا الاعتبار لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وهي
ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي
في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود حتى يكون في قوة
الموجبة للسالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي
هو في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو
في قوة الموجبة واعترض عليه سيد المحققين قدس سره بان قوله

طبيعة عدم العدم نقيضا له لانه في قوة السالبة السالبة المحمول
غير تام فانه على ما فرضه في قوة رفع القضية السالبة كقولك ليس
ليس الانسان بحيوان اذا فرض ان الوجود في قوة الموجبة وحكم
بان العدم نقيضه فيكون في قوة السالبة واذا كان العدم
في قوة السالبة كان رفعه في قوة رفع السالبة لا في قوة رفع
الموجبة السالبة المحمول كما لا يخفى على ان السالبة لو وضع
مرفوع العدم رفع الوجود ويقول له نقيضان الوجود ورفع رفعه
لا يتمشى في الجواب ما ذكره وايضا اذا اجرى الدليل في القضايا
بان يقول السالبة نقيض الموجبة لانها رفعها ورفع كل شيء
نقيضه فيكون الموجبة نقيضا للسالبة لان كون احد الشيئين
نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له فتم سلب السالبة ايضا
نقيضها لانه رفعها فقد ثبت له نقيضان الموجبة وسلب
السالبة ولعل السائل هو الاول يفيده لان نقض الثاني موقوف
على تصور السلب بخلاف الاول لا يندفع عند السؤال بمثل ما ذكره
والجواب الثالث هو ان نقيض كل شيء انما هو رفعه والشيء الذي
هو الرفع ليس نقيضا لرفعه الا على سبيل التوسع وظهر من ذلك

ان

ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين ضرورة ان رفع المفهوم الواحد
واحد وحمل المرفوع كون احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون
الآخر نقيضا له هم وفيه بحث لا لما قيل من ان ما ذكره القائل من السؤال
نقض اجمالي وما ذكره من الجواب نقض تفصيلي لبعض مقدمات النقض الاجمالي
ومقابلته بالمنع غير موجه ثم ما اعتبره المعترض من القضية السالبة
وسلب رفع السالبة غير مستقيم لان القضية السالبة انما يكون ايراد
السلب عليها اذا اعتبر لها تحقق في نفس الامر او ما يجري مجراه من الصدق
وح يكون رفعها رفعا لتحققها او صدقها ولا يمكن ايراد السلب الرابطي
على السلب الرابطي الذي هو معنى القضية السالبة من غير تاويل حتى
يحصل قضية سالبة السلب كما يخيله كما يشهد به الفطرة السليمة
ولذلك جعل القوم مورد السلب من القضية الشيئية كيف ولو جاز
لبطل احكام القضايا من التناقض والعكوس وغيرها وح يكون التناقض
بين قضيتين مع ان القوم فسروا التناقض باختلاف القضيتين في الايجاب
والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى وانما عدل
بعضهم نقيض كل شيء رفعه مما لا يعول عليه والعبارة الصحيحة رفع
كل شيء نقيضه كما ذكر الاستاد المحقق قدس سره في حواشي شرح المختصر

لان فيه بحثا من وجوه احدها ان المعترض لم يكتف بمنع قوله فليس
عدم العدم نقيضا له بل ذكر دليلا والاولى بطلان القول فيكون
المراد من ذلك المنع بطلانه والمناقشة في العبارة ليست من دأب
المحصلين والحاصل ان المعترض استنبط من قوله وعدم العدم ايضا
نقيض العدم لانه زعم ان معنى العدم المضاف هو الرفع كما قرره
ذلك القائل في حواشيه ولهذا قال فانه على ما فرضه في قوة رفع
القضية السالبة فان قيل قول العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود
حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم الخ صريح في ان معنى العدم
المضاف بمعنى رفع الوجود لا بمعنى رفع المطلق فكيف حكم المعترض بان
عدم المضاف على ما فرضه في قوة رفع القضية السالبة قلت المعترض
لا يغفل عن ذلك ولهذا ذكر العلامة اي قوله على ان السائل لو منع
من منع العدم رفع الوجود الخ وثانيها ان المعترض لم يجعل رفع السالبة
عبارة عن القضية السالبة كما جعله هذا القائل فان حاصل
الاعتراض الثاني اذا انه قيل ان القضية الموجبة نقيض السالبة
ورفع السالبة لها ايضا والسالبة نقيضان الموجبة ورفع السالبة
لم يندفع السؤال بما ذكره القائل المذكور فانه زعم قوله ثم ما احتج به

من القضية السالبة الخ وثالثها ان نقيض الشيء الحقيقة
انما هو رفعه وانما جعل المرفوع نقيضا بالمسامحة لكونه في قوة
النقيض فالعبارة الصحيحة باعتبار الحقيقة نقيض كل شيء رفعه
ولاجل جعل المرفوع نقيضا بالمسامحة استعمل صيغة التناقض بين الشيء
ورفعه واما ما اشير اليه من البحث في كلام المعترض فهو ان ما ذكره
في حيز قوله والجواب الثاني لا يدفع السؤال بالكلية فانه ليس الا على
قول الشيخ وهو قوله لان التناقض لا يتحقق الا بين المفهومين فعلى
تقدير تسليمه ان نقيض كل شيء رفعه لا يندفع انه السؤال الذي
تقرر هو ان رفع الوجود نقيض له ورفع رفع الوجود نقيض لرفع الوجود
فيلزم ان يتحقق التناقض بين رفع الوجود والمفهوم الذي احدهما
الوجود والاخر رفع رفع الوجود فلا يصح القول بان التناقض لا يتحقق
الا بين المفهومين بانه لا يتحقق والجواب الثاني هو ان يقال المراد
من القول بان يقال التناقض لا يتحقق الا بين المفهومين بانه لا يتحقق
بين اكثر من مفهومين بحيث يكون المفهوم الواحد رفعا او رفعا وكذا
القول بانه ليس لمفهوم واحد نقيضان معناه ان ليس له نقيضان بحيث
يكون هو الرفع والمرفوع قوله قيل لانم ان مفهوم العدم الواحد الخ قيل

قد استدل على تلك المقدمة بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور
فكان ينبغي ان يتعلق ويورد عليه المنع والا فمقدمة وانا اقول لو كان السلب
خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب لو لم يكن نقيضا له لجوز العقل
خلو الواقع عنهما تحقق خصوصية سلبية اخرى فان امتنع ذلك فلا يكون
لنفس مفهوم صاحب ذلك مما يرفع التناقض بينهما هذا هو نظر دقيق
هو ان يقال ان اردتم ان مفهوم السلب المطلق امر واحد فذلك ليس نقيضا
للوجود بجواز اضافته الى مفهوم آخر يناقض سلب الوجود فان اردتم
اتحاد سلب الوجود الذي هو نقيض الوجود فهو والدليل لا ينطبق عليه لانه
سلب مضاف الى مفهوم خاص هو الوجود فلو كان متعددا لم يلزم تعدد
السلوب بذواتها بل بالوجودات المضافة اليها لا يقال السلب لا يضاف
حقيقة الا الى الموجودات وان اضيف ظاهرا الى غيرها او ثبوت غيرها
اذ لا معنى لسلب المفهوم في ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في نفسها او غيرها
او ثبوت غيرها لها فالسلب الذي مفهوم اضيف فهو بالحقيقة مضاف
الى الوجود فهو نقيض الوجود فاتحاده يدل على اتحاده لانا نقول صحة انه
كذلك لكن الايراد بان يجاب لا نقول لا يلزم من تعدد العدم تمايز السلوب
بذواتها بل بالوجودات التي هي مضافة اليها اقول لما كان العدم بمعنى رفع

بمعنى

بمعنى نقيض الوجود ولم نجد ان تعدده لا يستلزم تميز السلب اي الرفع
هو السلب الخ بدون ما اضيف اليه لم يتم عرض الشيء للدليل المذكور المشهور
ودفعه ولا يخفى بانه قد يجوز اضافته الى مفهوم آخر فان العدم بمعنى
رفع الوجود نقيض للوجود ويصح اضافته الى غير الموجود والاولى ان يقال
لا يستلزم الوجود السلب المطلق لا يستلزم سلب خاص او رفع تعيينه
وانما اوجده عليه سيد المدققين قدس سره من قوله وفيه بحث
اما اولا فلان تجويز العقل خلو الواقع عن النقيضين على تقدير ان يكون
السلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب لم يتم وانما يكون ذلك
لو لم يكن تلك الخصوصيات صحيحة لانها بين الشروط للسلب فتعريفها لان المقصود
ولم لا يجوز ان يكون كذلك واما ثانيا فلان معنى خلو الواقع عن النقيضين
هو ان يكذب فيه احدهما ويكذب الآخر هذا المعنى يتحقق بالتعدد ايضا واما المذهب
ونقيضه الذي كلامنا فيه كالوجود والعدم فلا يجوز ان يرد بخلو
الواقع عنهما هذا المعنى اذ المفردات الموصوفة بالصدق والكذب فاذا اراد
بخلو الواقع عنهما كونهما معدومين في الواقع فاستلزاج ذلك هو الاتري
ان الامتناع خلو اللا امتناع معدومان وكذا الوجود والعدم واما لذلك
كثيرة وان اراد بخلو الواقع عنهما معنى آخر فلا بد من تنبيه لتميز حاله

واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله لا معنى لسلب الماهية في ذاتها انه
لا معنى لان يحكم لسلب الماهية ولم يقصد بذلك سلب وجودها بوجه
من الوجوه التي ذكرها ورد عليه ان ليس الكلام في ذلك بل في اضافة
السلب الى الماهية وان اراد ان مفهوم السلب اذا اضيف الى الماهية
ويقال مثلا سلب السواد لم يكن لذلك المركب الا معنى غير خلاف
ما اضيف الى الوجود ويقال سلب الوجود فغير مم كيف والعلامة المحاكمات
قد سلم قد صرح في مواضع من تصانيفه ان السلب اذا اضيف
الى شيء مفهوم كلي كان حصل مفهوم هو في غاية البعد عنه وفيه
بحث واما قيل من انه على تقدير ان يكون الخصوصية لازما بين السلب
للسلب يكون امتناع خلو الواقع عنهما لقوة سهما المفهومين معا
مع الخصوصية اللازمة لا لنفس مفهوميهما مع قطع النظر عن الخصوصية
لان هذا الكلام انما يدفع قول المعترض لو كان مراده انه لو جاز
ان يكون الخصوصية اللازمة من تجويز العقل خلو الواقع عنهما لازما
بينا للسلب الخاص ومراد سيد المدققين رفع الله رتبته ليس ذلك
بل مراده انه جاز ان يكون السلب المطلق خصوصية لازمة في العقل
ومع ذلك لا ينفي تجويز العقل الخلو عن النقيضين بمجرد ملاحظة نفس

مفهوميهما

مفهوميهما بلا ايجاب في كلامه اما اولا فلانه فهو ان مراد المستدل من قوله
للسلب خصوصية الخ انه لو كان السلب المطلق اي الرفع المطلق في نفسه
متعددا لم يقع العقل بمجرد ملاحظته وملاحظة ما هو سلب ورفع
له من تجويز خلو الواقع عنهما وعبارته ينادي على ذلك حيث قال فان
امتنع ذلك فلا يكون نفس مفهوميهما واما ثانيا فلانه ليس للسلب المطلق
على تقدير تعدده معنى واحد ليمكن ان يقال ان الخصوصية لازمة
للسلب واما ثالثا فلانه يلزم ان يكون امتناع تجويز العقل الخلو
عن النقيضين بواسطة ملاحظة لزوم الخصوصية للسلب لا لنفس مفهومي
النقيضين واما رابعا فلانه لا يلزم من كون الخصوصية لازمة للسلب
في العقل ان يكون الخصوصية ملزومة له في العقل ليلزم امتناع تجويز
الخلو عن النقيضين فسقط الايراد الاول واما الايراد الثاني فيهي
مندفع بان يقال المراد من الخلو الواقع عن المفردين خلو عن النقيضين
الذين هما محمولان في تلك القضية النقيضين سواء كان الخلو اشتمالا
كما يقال خلو الواقع عن الوجود والعدم محالا عادة كما يقال خلو
الواقع عن مفهومي الموجود والمعدوم محال واما الايراد الثالث فدفعه
دفعه صاحب الميل بقوله هب انه كذلك لا يلزم الاشتراك في مطلق

السلب قال سيد المدققين قدس سره مع اشتراك السلب خروج عن
الانصاف اذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان العدم رفعها في نفسها
فيكون عدم كل ماهية ح معنى كلمة النفي مضافا اليها كاللاانسان
واللاعرض فلا محال يكون تلك الكلية مشتركا بين العدمات ولهذا
استدل المص بوحدة العدم على وحدة الوجود فالاولى ان يقال لا يلزم
من اشتراك العدمات في معنى كلمة النفي اتحاد مفهوم الوجود وانما يلزم
ذلك لو كان هذا المعنى نقيضا للوجود وهو ممنوع بل يقتضد هو للنقيض
لا المطلق المشترك اقول فيه بحث ومناقشة لا لما قيل انه لا يخفى على
الفطرة انه لا فرق بين ما ذكره وبين ان يقال وجود ماهية معنى
كلمة الوجود مضافا اليها ولا شك انه من منع اتحاد مفهوم الوجود
منع اتحاد معنى كلمة لا ايضا اذ كما يجري الاشتراك اللفظي في الاسم يجري
في الحرف من غير فرق وما ذكره من انه على تقدير كون الوجود نفس الماهية
يكون العدم رفعها في نفسها لا دخل له في المقام اصلا لانصافه ان ما
ذكره خروج عن الانصاف واما ما ذكره من الاولى فهو بعينه النظر الدقيق
الذي نقله عن غيره فكان الاولى ان يذكره صاحبه لان السيد المدقق
رفع النقض وعدا دعى البداهة في اتحاد معنى السلب والنفي المشترك

عليه العدمات وانه لظاهر في البداهة من اتحاد كل من مفهومي الوجود
والعدم ولا شك ان منع هذين الحكمين خروج عن الانصاف وما ذكره
تنبيه على ان السلب معنى واحد يحلل راجعا الى معنى كلمة النفي لا اشتراكه
المشترك بين اللاانسان واللاقرس فان اتحاده اظهر من اتحاد
السلب الذي هو اظهر من اتحاد كل من مفهومي الوجود والعدم واما
قوله واما ما ذكره من الاولى فيه ان هذا الكلام لغاية ظهوره
بمنزلة المباح الذي لا يليق لاحد دعوى صاحبه واما المناقشة
في كلام السيد المدقق فمن وجهين احدهما ان قوله فيكون عدم كل
ماهية ح معنى كلمة النفي لا يصح تفريعه على قول لو كان الوجود نفس الماهية
لكان العدم رفعها في نفسها فان فرع هذا القول ليس الا قولنا عدم
كل ماهية رفع ماهية كل ماهية ويمكن رفعها بان يقال المراد من عدم
كل ماهية العدم المتعلق بكل ماهية والاولى ان يقال معنى كل عدم معنى
ح كلمة النفي مضافا الى ماهية وثانيهما في قوله ولهذا استدل المص بوحدة
العدم على وحدة الوجود فان العدم رفع الوجود فمن كون معنى الرفع
واحدا لا يلزم وحدة العدم الذي هو بمعنى رفع الوجود ومن وحدته
يلزم وحدة الوجود لان وحدة الرفع ففي غاية البعد استخراج هذه

النسبة الى المصدر والاولى ان يقال كلا من الوجود والعدم بمعنى رفع الوجود
بدل بمعنى تحصيل المصدر وحاصل الثاني بينا على وحدة الاول واما ما اشير اليه
من البحث في كلام السيد المدقق فهو ان مراد القايل المذكور في الشرح
من السلب المذكور في قوله وكل حقيقة سلبية رفع الوجود كما يدل قوله
لانه ان مفهوم العدم واحد وكذا المراد من السلب المطلق المذكور في الجواب
رفع الوجود المطلق اذ كما اشير رفع الوجود بلا قيد فقول سيد
المدققين قدس سره مع اشتراك السلوب الخ مندفع عما ذكر في الشرح
كما لا يخفى قوله والمقسم انه لا يلزم من قصد الوجود الخ قيل الغرض
اشتراكه بين جميع الموجودات وما ذكر من شمول المقسم لاقسام كاف
في اثباته ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن اذ ليس مطلوبنا
وكيف وهو لا يصدق عليها اصلا فان وجه السؤال بانه يجوز
ان يكون الوجود مشتركا معنويا بالنسبة الى وجود الواجب وفي وجود
بعض افراد الجوهر والعرض دون وجود البعض الاخر منهما فيصح تقسيمه
الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود
الجوهر ووجود العرض مع ان بعض وجودات الجواهر والاعراض
خارج عن المقسم وقد ظهر لا يصلح هذا توجيه كلام الشرح فان كل الوجودات

ليست افراد القيد المقسم اي الممكن بل هي مضافة الى افراد قيد المقسم
فلا دخل في هذا الايراد المقدمة القابلة بل المقسم لا يلزم شموله لجميع
افراد قيد المقسم لجواز ان يكون قيد المقسم اعم من المقسم ثم هي بنيت على حال
ولا يصح حمل كلام الشارح عليه الا بكلام تام وهو ان يجعل الاعم منها بمعنى الاعم
بحسب التحقيق الصدقي حتى يكون المعنى لجواز كون قيد القسم اعم من القسم بحسب
التحقق فلا يلزم اشتراك الوجود بين وجوداتها وهو مع ذلك مندفعة
بادنى عناية وهو ان يقسم الى القسمين تقسيم وجود الجوهر ووجود العرض
الى اقسامها فيكون الاقتصار على ذكر القسمين مسلكا لمسلك الاكتفاء
الشايع في الكلام والقرينة عليه انه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم
وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ضايعا كما لا يخفى عند ادنى
تامل ولا يلزمك انه يكون هذا الجواب الثاني لان الثاني بمعنى
على التسليم الاولية كما هو المتبادر من الاولى لفظ التقسيم على ان تلك الاحكام
المجردة عن الطبايع المستقرة في مقام التقييد غير مستلزم اذ الغرض رفع
الاشكالات المتبادرة الى الوهم التي هلك من اجلها العقول في الجزم بما جنيه
عليه واعترض عليه سيد المحققين بقوله اقول لا نم ان الغرض اشتراكه بين
جميع الموجودات بل الغرض اشتراكه بين جميع الموجودات كما صرح به بقوله

استدل على ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين جميع الموجودات وكيف
يكون الغرض اشتراكه بين جميع الموجودات وقول المص وتردد الذهن
في المصنوعات حال الجزم بمطلق الوجود لا يعطي الاشتراك بينهما بل يعطي الاشتراك
بين الموجودات ولا يلزم ان يقول المص لا قسامه كان في ايراده الاحتمال الذي
اورده القايل في توجيه السؤال ولا يلزم ان هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح
بل كلام الشارح صريح في هذا حيث جعل الدعوى ان الاشتراك الوجود بين الموجودات
وقد صرح هيهنا بان المقسم هو الوجود وافراد الممكن قيد المقسم وبين
ان افراد الممكن لا يحمل على الوجود مواطاة فاذا حكم بجواز عموم قيد المقسم
الذي هو افراد الممكن على المقسم الذي هو الوجود لا يستقيم حمله على العموم بحسب
الحمل فكما حكم اولا باشتراك الوجود بين الموجودات ولم يرد اشتراكه منها
بحسب الحمل مواطاة حكم هنا بجواز عموم قيد المقسم المقسم ولم يرد عمومه
بحسب الحمل المذكور ولا ينافي ذلك تصريحه بمثال الحيوان ولا ينبغي
كما لا يخفى اصول في تحليل كلام القايل المذكور والمعترض بحيث لا يلزم الحكم
بان الغرض بالذات هو اشتراك الوجود بين الموجودات على اليقين والثبت
كما وقع في عبارة القايل المذكور وايضا لا خفاء في ان ما ذكره من الجواب
بقوله وهو ان يضم الى القسمين الخ من الجواب الثاني بعيد اي فوق

بين

بين القسمة مرة اخرى الى وجودات الاشخاص وبين القسمة اليها اي
ولهذا ذكر العلامة بقوله على ان لم يكون اشارة الى جواب آخر ولا خفاء
في انه غير محقق بحسب الدعوى اشتراك الوجود بين الموجودات ولا يلزم
اخيرا الحكم بان الغرض بالذات هو اشتراك الوجود بين الموجودات
على التعيين بل الثبت كما وقع في عبارة المعترض بل كما ان كلا من الحكمين في حيز
الاحتمال في عبارة الشارح يكون له احتمال آخر هو ثانيهما وهو ان يكون
المراد الوجود المذكور في قول الشارح استدل على ان الوجود مفهوم واحد
مشترك هو الموجود وكذا الوجود المذكور هيهنا فيكون الغرض بالذات هو
اشتراك الوجود بين جميع الموجودات وحينئذ يرفع كلام القايل المذكور ولا يحتاج
الى التزام جميع ما التزمه المعترض من حمل العموم على معنى غير شايع في المحصورات
والقرينة الدالة على اختيار هذا المعنى الذي يصير في حيز الاحتمال السلب
تصريح الشارح فيما ذكره سابقا من احتمال المراد بالوجود المعرف هو الوجود في
قول الشارح استدل على ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات مع ذكر
قوله بعد ولما ثبت ان كون الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات
مع الحكم بان الممكن اعم من الوجود فان الشايع المتبادر في المفردات
هو العموم بحسب الصدق لا بحسب التحقق وكذا المتبادر من الاشتراك

هو الاشتراك بحسب الحمل مواطاة ويؤيده التشبيه بمثال الحيوان والابيض وفي هذا
الوجه التزام تكلف في اضافة الوجود الى الواجب والممكن بان يجعل اضافته
بيانية والمناقشة في العبارة ليست من دأب المحصلين ولا يخفى عليك ما في قول
المعترض وكيف يكون الغرض اشتراكه بين جميع الموجودات وقول المص
وتردد الذهن في الخصوصيات حال الحكم بمطلق الوجود لا يعطي الاشتراك
بينها بل يعطي الاشتراك بين الموجودات فان هذا الغرض كما انه يعطي الاشتراك
بين الموجودات يعطي الاشتراك بين الوجودات والحاصل ان ههنا مشتركات
اشتراكات كل منها مستلزم للآخرين فان الاشتراك الوجودي هو الوجودي
مستلزم لاشتراك الوجود بين الموجودات ولاشتراكه بين الوجودات وكذا
كل من الآخرين مستلزم للاشتراكين الباقيين وما قال القائل المذكور
في دفع اعتراض السيد المدقق من ان عبارة الشرح ههنا صريحة في خلاف
ما ذكره المعترض فانه صرح بانا نقسم الوجود الى وجود الواجب وهو وجود
الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض فجعل الاقسام هي
الوجودات صريحة ومثل في السؤال بعموم قيد القسم بتقسيم الحيوان
الى الابيض والى غير الابيض ومع قطع النظر عن ذلك فالتقسيم
انما يكون الى امور صدقها المقسم عليها او بحمل مواطاة عليها اذ لو قسم واحد

السواد مثلا الى الخشب والثوب كان بدا العقلاء ويكون محصل الاصول
اردت باقسام سواد الخشب وسواد الثوب او اردت بالسواد الاسود
ومن ههنا يتفطن ان قول المص والقسم باشتراك الموجودين الموجودات
محمول على اشتراكهما بين وجوداتها عند الشارح لانه لم يجعل الوجود ههنا بمعنى
الموجود كما هو المختار وكيف لا يكون والمقسم معتبر في الاقسام كما هو المشهور
وجعل المقسم الوجود والاقسام نفس الواجب والممكن وجعل افراد الممكن قيد
القسم مما لا يخفى ما فيه اذ مع كون التقسيم اولا للوجود الى اقسام لا يصدق
عليها المقسم اعني نفس الواجب والممكن وهو ظاهر اذ المقسم معتبر في الاقسام
كما مر وثانيا حكمه الى الجوهر والعرض والحكم بان الجوهر والعرض
اعم من الوجود الذي هو المقسم مع عدم صدقهما عليه مواطاة وان
المعلوم ان المعتبر الشائع في المفردات هو العموم بحسب الصدق
لا بحسب التحقيق فيكون نظم الكلام هكذا من تقسيم لا يصدق على اقسامه
ونقسم بصدق المقسم على اقسامه ويحكم بان اقسام المقسم الثاني اعم
من المقسم الاول مع عدم صدقها عليه ولا يخفى بشاعته مما مر
عن المعترض فان مراده انه صرح في المتن باشتراك الوجود بين
الموجودات حيث قال استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا

بين جميع الموجودات ثم قال ههنا والمقصد انه لا يلزم من قسمة الوجود
الى وجود الواجب ووجود الممكن اما اشتراكه بين جميع الممكنات بغير
ان يكون الغرض الاصلي عند الشارح اشتراك الوجود بين الموجودات
ولهذا قال السيد المدقق قدس سره العزيز لا نم ان الغرض اشتراكه
بين الموجودات الى قوله بين جميع الموجودات فتصريح الشارح بقسمة الوجود
الى وجود الواجب ووجود الممكن لا ينافي كون الغرض الاصلي عنده
اشتراك الوجود بين الموجودات بل جعله تلك القسمة دليلا على هذا
الاشتراك ثم اعترض بانه لا يتم واما ما قال فالتقسيم انما يكون
الى امور فذهب ان يقال ان الشارح يقسم الوجود بالمعنى المصدري
او ما في حكمه الى الواجب والممكن لا في نفس الامر ولا باعتقاد السيد
المدقق بل انما يقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ليستدل
بها على كون الوجود مشتركا بين الموجودات بحسب التحقق كما يدل عليه
ظاهر عبارته ثم اعترض عليه بانه غير تام بجواز العموم من وجه بين
القسم ومورد القسمة بحسب التحقق ولا ينافي ذلك صحة تشبيهه
بمثال الحيوان والابيض لان العموم بحسب الصدق مستلزم للعموم
بحسب التحقق هذا هو خلاصة كلام المعترض في توجيه كلام الشارح

فيندفع

فيندفع عند ما ذكره القائل من قوله وجود المقسم الوجود لا انقسام نفس
الواجب والممكن الخ فيسقط قوله فيكون نظم الكلام مولدا الخ عن الاعتبار
وانا اقول لكلام الشارح توجيهات اخر ان يكون فيهما اعتبار العموم بحسب الصدق
احدها ان يحمل قوله لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه
على سند المنع فانه لا يطابق الدفع صورة النزاع لا يفرق بالقسم لانه خص من المنع
قلت ان نقول ههنا آخر وهو جواز تحقق الممكن بدون المقسم وثانيها
ان يقال ان العموم بحسب الصدق جاز ان يتحقق بين الموجود والممكن
كما يجوز ان يتحقق بين الموجود والممكن فان مادة الاجتماع في الصدق هو
وجود الممكن فانه ممكن ووجود فمنع التصادق بين الوجود والممكن كما وقع
في عبارة القائل المذكور والمعترض غير موجه انما الجيد عقلها بحيث
ذلك التصادق فهذان التوجيهان اقل من التوجيه الذي ذكره اذ في
التوجيهين كون العموم المذكور في قول الشارح لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم
من وجه غير موافق للعموم في قوله سابقا وما يقال من انه قد يكون
القسم والمقسم عموم من وجه مع كون الشائع المتبادر في المفردات هو العموم
بحسب الصدق بخلاف هذين التوجيهين فانهما من هذا التكليف كالتوجيه
الذي ذكرته قبل فليكن المختار هو احد من هذه الوجوه الثلاثة التوجيهات

فان قيل قد مر الاشارة الى ان الموجود معنيين احدهما هو المعقول المنتزع
وهو الذي له مدخل في معناه مثل قولنا زيد موجود وثانيهما ما هو
منشأ لانتزاع المعنى الاول وهو الذي له مدخل في مصداق مثل قولنا
زيد موجود وقد ثبت بالبراهين الثلثة المذكورة ان المعنى الاول
المعقول المنتزع واحد فما قال المعنى الثاني هل هو واحد او هو المورد
قلت هو بمعنى له واحدة لا باعتبار العارض المنتزع بعرف ذلك بالجدل
العقلي ويمكن ان يحمل وحدة الامر المنتزع تنبيها على وحدة الامر الذي هو
بازائه وان يحمل الدلائل الثلثة تنبيهات عليها بعد اجرائها فيها
ولتعلم ان وحدة المعنى الثاني هو المهم الاصلي في تلك المباحث
وان وحدة المعنى الاول المنتزع انما يكون مطلوبة ليصير مهيئة
عليحدة على المعنى الثاني هي من مبادي اثبات التوحيد والحاصل
ان اطلاق الوجود على كل من المعنيين المذكورين انما هو بالاشتراك
المعنوي فكما انا نجد بالبديهة في القضايا التي محمولاتها الوجود
اشتراكا معنويا باعتبار المحمول نجد الحد في مصداق تلك القضايا
التي محمولاتها الوجود اشتراكا معنويا باعتبار ما بازائه محمولها وهذا
مما يوافق كل من له طبع سليم وذهن مستقيم والزيادة على هذا القدر

في تقرير هذا المبحث مما لا يحتمل قوله وح اعتبرت الماهيات قال السيد
المحقق قدس سره في حاشيته على شرح التجريد القديم قيل على اصل
الدليل المذكور ههنا انه قد ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس
في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا بل لها صفات هي عينها وهي
حقيقة الوجود المنزه في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات الامكان
ولها تقييدات بقيود اعتبارية وبحسب ذلك تترا آهي موجودات متمايزة
فتوهم من ذلك تعدد حقيقي قالوا يتم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره
من عدم اتحاد الماهيات ولم يتم ايضا اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن
اصلا انتهى اقول المراد باتحاد الماهيات المذكور في الدليل اتحادها
ذهنا خارجا فيكون المراد من عدم الاتحاد سلب هذا الاتحاد وهو لا ينافي
ما ادعاه الجماعة المذكورة فيتم الدليل المذكور مع صحة كلامهم وايضا لما كان
للوجود تقييدات بقيود اعتبارية عندهم وهذا المعنى يعتبر على اشتراك
الوجود فيتم الاشتراك ايضا مع صحة كلامهم ولا يخفى عليك ان الكلام اذا كان
في الوجود الانتزاعي الاشتراكي لم يتوجه عليه هذا القول بل انما يتوجه اذا كان
الكلام في اشتراك الوجود الحقيقي وزيادته على ماهيات الممكنات وح جوابه
ما عرفت انفا واما ما قال السيد المحقق قدس سره في جواب قول هذا البعض

من ان هذا خروج عن طور العقل فان بديهته شاهدة بتعدد الموجودات
تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقايق مختلفة بالحقيقة دون الاعتبار
فقط فالعقلاء القايلون بانه لا طور وراء العقل بشهادة بديهته مستغنون
عن اقامة برهان على بطلان امثال ذلك ويعدون تجويزها مكابرة لا يلتفت
اليه فوجب النظر فيه فاقول ان المراد باعتبار القيدات كونها نسبا
اضافية فحينئذ اراد بقوله بدون الاعتبار فقط بدون الاعتبار المتاخر
عن ظهور الممكنات التي بها تاتي به تعدد الموجودات في الذات كما ذكر
مسلم الكن لا نم بداهة ان ذلك التعدد بدون الاعتبار والانباء المقدم
على ظهور التعدد حاصل فان العقل اذا تامل في الممكنات التي لا يكون الا
حلولا ومبدئا وجود المعلول وذاته انما هو من وجود الفاعل المستقل
بالتاثير وذاته بل وجوده الذي هو به موجود ليس الا الارتباط بالوجود
الحقيقي وكما ان الوجود الحقيقي واحد باعتبار ذاته وبين هو الوجود
الذات الحقيقي واحد وهو المدون للممكنات فيكون ذات جميع الممكنات
واحدا وهو الذي به الممكن موجود او ذاتا فوجود الممكنات الحقيقي الذي
يربط الممكنات به هو بعينه ذاتها المعلولات بدون ارتباطها الى فاعلها
الذي هو الوجود الحقيقي القايم بذاته الاشيء محض ولا تحقق لها اصلا نعم

لها ذوات بدون ارتباطها الى الذات الذي هو الوجود الحقيقي الواجب بذاته
فيحكم العقل بان جميع الممكنات بدون ارتباطه بواجب الوجود في حيز العدم ولا شيء
محض ولا ذات لها اصلا ويرجع مدلول هذا الحكم من العقل كما يحكم بالبداهة بان
الممكنات ذوات متعددة بدون ارتباطها بذات واجب الوجود فان ما ليس
له ذات الا باعتبار الغير فليس ذاتا فان معنى الذات ليس الا ما يقوم بلا اعتبار
الغير فليس في الممكنات الا ذات بالحقيقة اصلا نعم تعدد الذوات انما
نشاة من بداهة العقل لا من العقل المتامل في احوال الممكنات فالحق
في الجواب ما قدمنا وسياتي زيادة ايضاح لذلك المبحث انشاء الله الحكيم
قوله فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط فيه بحث لما قيل
على ان انه على تقدير كون الاجزاء اجزاء عقلية ولم يتعقل منفصلا لا يلزم الانتهاء
الى البسيط فان المركب هنا حقيقة ح نسف ذهنا وخارجا اذ معنى التركيب
العقلي ان العقل ان يحلل الى امور هي تلك الاجزاء فتلك الاجزاء في الحقيقة
اجزاء تحليلية ولا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد بعين كما في انقسام
المقادير الى غير النهاية ويرد عليه انه كونه تفصيلا لما اشار اليه انه نقول
وهذا انما يتم اذا كان الاجزاء خارجية مع انه مندفع لما قيل عليه من ان
التركيب بدون تحقق من اجزاء الوجود ممتنع فما يكون منفصلا ذهنا وخارجا

لا يكون مركبا قطعا واذا لم يكن مركبا لم يكن عدم انتهائه الى البسيط
نقضا على من يدعي لزوم انتهاء المركب اليه لبرهان التركيب العقلي عند
متمان احدهما ما هو بجزاء التركب الخارجي كما يقال ان الجنس والفصل
والفصل بين الصورة والثاني ان يكون تحليلا محضا كما في البسائط الخارجية
كتركيب السواد من اللون وفايض البصر ولا يجري الدليل المذكور في هذا
القسم الذي هو بحسب الاصطلاح داخل في التركيب العقلي وان لم يعلل في العقل
ولم يوجد الاجزاء بالعقل في الذهن فلا يتم ما ادعوه من نفي كون جزاء
عقليا مطلقا ومنشاء الخلل انما نشأ عن هذا القسم من التركيب الذي
الذي من جهة صحة التحليل وهو بحسب الاصطلاح داخل في التركيب العقلي
بل بان يقال كل ماهية مركبة بالتركيب العقلي فاجزاؤها منفصلة متميزة
في العلم المحيط بها فلا نزاع لنا في الانتهاء الى البسيط في ذلك العلم واما البحث
المشار اليه بالاشارة المذكورة فهو انه على تقدير كون الوجود جزء جميع
الماهيات الجنسية والفصلية والنوعية انما يستلزم انتهاء الاجزاء الى الجزء
كل منها وجود عند تحقق جميع تلك الماهيات بالفعل فعند كون الوجود بسيطا
لزم الانتهاء الى البسائط الغير المتناهية التي يكون كل منها وجودا واذا تحققت
هذا علم لك صحة منع الملازمة المذكورة فانه على تقدير كون الوجود جزء الجميع

المهيات

المهيات لا يلزم الا الانتهاء الى الوجودات عند تحقق جميعها سواء كان
عدد الوجودات متناهية او لا فانا علمنا ذلك فالاولى في تقرير ما في المتن
ان يقال على تقدير كون الوجود جزء المهيات لزم ان يكون الوجود موجودا
وله ماهية فيكون الوجود جزء له ثم ننقل الكلام الى جزء الوجود وهكذا
الى ان يتسلسل فان قيل على التقدير المذكور لزم ان يكون الشيء جزء لنفسه
قلت هذا دليل آخر لم يلتفت اليه لظهوره كما لم يلتفت الى لزوم كون المعين
الواحد معتبرا مرات كثيرة في ماهية واحدة وعلى هذا التقدير لا يعتبر في كون
المعين لا في اطلاق الماهية على الوجود والحاصل انه ان اعتبر اندراج الوجود
في الماهية فالحال ما عرفت والا لم يتم الدليل كما لا يخفى لان البسيط
مبدأ المركب قيل عليه من انه لما نوزع في كون البسيط الحقيقي مبدأ
للمركب مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فاتح الدليل الشرعي هو ان
المركب لا بد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاؤها الى ما ليس بمركب
فليس بيانا بنفسه والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد
العددي الحقيقي لجواز اشتمالها على احاد آخر هكذا مثلا الانسان
من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد
يشتمل على احاد آخر لا يكون انسانا ويجوز كون كل من تلك الاحاد
ايضا مشتملا على احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير

النهاية والاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق وفيه بحث لها
لما قال عليه سيد المدققين قدس سره ان تحقق هذا البرهان اذ
المركب لابد له من اجزاء فان كان منتهى بسيطا فهو المطلوب والا
لكانت له اجزاء غير متناهية كل واحد مركب من اجزاء مركبة وهي
ان لوحظ تلك الاجزاء باسرها مجملة وتذكر ان حصول الكل منها يتوقف
على حصول واحد آخر حكم حكم الاول فيما بين يحصل واحد منها حتى
يحصل منه واحد من تركيبه يحكم العقل بامتناع حصولها قطعا نعم
اذا سئل عن جزء مركب معين منها قيل هو مركب معين آخر واذا سئل
عن هذا الآخر قيل هو مركب معين ثالث وهكذا فما كانت الاجزاء غير
متناهية لا يصل العقل الى جميعها بهذا الوجه ولم يعلم الخلف عنده
ولم يحكم باستحالته بهذا الطريق وهذا البرهان اشد واظهر من
التطبيق كما لا يخفى على الواقف بها ظ يكون الاستدلال به اولى من الاستدلال
بهذا الدليل وما قيل انه ان اراد بقوله اذا لاحظ العقل مجملة
ان هذا الحكم بديهي فهو كذب يمنع دعوى البداهة في مثل هذا
المقام على انه لا يكون برهانا اذ حاصله ان الحكم المذكور بديهي
يتوقف على تصور الاجزاء الغير المتناهية مجملة وان اراد الاستدلال عليه

بان توقف

بان توقف كل واحد منهما على واحد آخر الى غير النهاية يستلزم التسلسل
فهو اول المسئلة اذ ليس النزاع الا في ذلك ثم لا يخفى ان الحكماء قالوا
بترتب الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية من جانب المبدأ كالصور المتعاقبة
على هيولى العناصر والمتكلمون استدلوا على بطلانه بدلايل مبسوطة فكيف
يدعى البداهة وان اراد المطالبة بكيفية حصوله فهو ليس من وظيفته
لانه معلم وانما البحث المشار اليه بالاشارة المذكورة فهو ان الكثرة
الحقيقية المتحققة في الاشياء وهي كثرة لا تحقق كثرة فيها اكثر منها
لا تكون احادها الا بسائط حقيقية لم يكن لها اجزاء بالعقل والا
لتحقق الكثرة فيها فوق تلك الكثرة هف اقول القائل المذكور ان
الكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا الواحد الحقيقي يجوز اشتمالها
على احاد آخر وهكذا انما يكون في الكثرة الاضافية التي يتحقق فوقها
كثرة كما لا يخفى فما حاصل كلامه الشريف ان المركب الذي جميع اجزائه خرج
من القوة الى الفعل يتحقق له كثرة حقيقية لا يدخل الاعتبار العقل
في تحصيل وحدات احادها اعم وتلك الكثرة لا كثرة فوقها في ذلك المركب
ولا تحصل احادها من احاد آخر فلا يحصل وحدات هذه الاحاد مدخل
بالاعتبار العقل وقد فرض انه لا مدخل له فيه هف وهو ظ ان الكثرة
الحقيقية التي لا كثرة فوقها في المركب لا يكون احادها الا بسائط

حقيقية ولهذا حكم صاحب الاشارات في توطئة ابطال مذهب النظام
وهو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى غير متناهية بان الكثرة وان كانت
غير متناهية لا بد لها من واحد من غير بيان فان قيل مراد سيد
المدققين هو القول المذكور ان الحكم بان يتحقق مركب من اجزاء غير
متناهية بحيث يكون كل جزء من اجزائه مركبا تركيبا حقيقيا حتى
فلا بد من الانتهاء بالبسيط الحقيقي قلت المدعى لا نفع له في اثبات
على الغير وانما قيل عليه من ان ادعاء البداهة فيه ينافي كونه
برهانا فكيف يصح القول بان الاستدلال به اولى عند من برهان
التطبيق فندفع بان هذا الحكم انما يكون مقدمة على تقدير ان الدليل
على المطلب الذي هو انتهاء المركب الى البسيط قوله لامتناع تحقق
الامور الغير المتناهية الخ لا يخفى ما فيه فان تحقق التركيب الحقيقي
بين البسائط الغير المتناهية التي اليها انتهاء المركب على تقدير كونه
مركبا من اجزاء غير متناهية غير تام بل غير متحقق فالاولى الاستدلال
بالدليل المتقدم قوله وهذا انما يتم الاولى ان يجعل هذا كما قيل اشارة
الى بطلان التسلسل فان ما اورده يتوجه على كلا الدليلين وان اندفع
عنهما باعتبار العلم المحيط وان يريد قوله فلا دليل على استحالة

اذ لو

اذ لو كان الايراد مختصا عنده بالدليل الثاني لقال فلا يتم هذا الدليل
قوله ليس حينئذ في جميع الماهيات التوحيد الخ فلا يخفى عليك انه من الاحتمالات
ان يكون الوجود جنسا لجميع الماهيات التوحيد ان كان المراد من الوجود
او يكون جزءا لجميع الماهيات التوحيد وعارضا لاجزاء اخرى لها ان كان المراد
من الوجود ما يحمل على الماهيات والخفي ايضا ان ذلك الاحتمال لا يندفع بالجواب
المذكور فان الحيوان مثلا جزء الانسان وعارض للناطق وهو بنفسه
فجاز ان يكون مفهوم الوجود كذلك مع انه متواطئ وهذا الاحتمال ليس بمندفع
في قول الشارح والا لم يصح قوله وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا قوله
ان اقتضى العروض قبل الماهية ان يقول الخ لا يجوز ان يقتضي المغايرة بالتسبيد
الى بعض الماهية والجزئية الى بعض اخر والعروض بالتسبيد الى اخر فاذ ليس
واحد حقيقيا حتى لا يتصور فيه اقتضاء الامور المتغايرة والجواب ان هذا
على تقدير التواطئ غير جائز لان المتواطئ لا يختلف بالذاتية والعرضية
ضرورة يكون اولا بالنسبة الى ما هو ذاتي فلا يكون متواطئا هف فظهر
انه انما يصح على تقدير التشكيك ضرورة الى ما ذكره الشارح وفيه
بحث لانا قيل من انه لا يتم ان المتواطئ لا يختلف بالذاتية والعرضية لو كان
كذا لم يكن شيء من الذاتيات متواطئا اذ الجنس عرض للفصل وكل من النوع

والفصل عرضي للجاعل لانه مندفع بان يقال المراد من كون المتواطي
غير مختلف بالذاتية والعرضية انه غير مختلف بهما بالنسبة الى الافراد
التي هي الامور المتناهية التي لا يحمل بعضها على بعض ولو عم فلا محذور
اذ مع يكون متواطيا بالنسبة الى ما عدا ذاتي ومشككا بالنظر الى الامور
التي يختلف فيها بالذاتية والعرضية لكن لم يعتبروا هذا التعميم ولهذا
قال الشيخ في منطق الشفاء ان التقدم والتأخر في التشكيك انما يعتبر
في امور مختلفة ليس يحمل بعضها على بعض بالذات بل ذواتها متباينة الحدود
والقائل المذكور اعتبر في السؤال المذكور اقتضاء الوجود للاحوال الثلث
في الهيئات المختلفة ولهذا قال في الجواب ان هذا على تقدير التواطي غير
جائز واما البحث في كلامه المذكور فمن وجهين احدهما ان المراد بالاقتضاء
المذكور في الشرح الاقتضاء التام كما اعترف القائل المذكور فلو اقتضى
الوجود الاحوال الثلث بذلك الاقتضاء لزم ان لا ينفك الوجود عن احدهما
فلزم ان يكون الوجود الذي هو غير عارض لماهية هو الماهيات بل موجود
باعتبار ذاته عارضا لها وذلك مستلزم لاجتماع النقيضين وثانيهما
ان ما ذكره ليس راجعا الى ما ذكره الشيخ كما حسبه وسيأتي بيانه ان شاء الله
العليم قوله بل المقتضي هو الماهيات لا يخفى عليك ان الماهية اذا اقتضت

النفسية هو
النفسية كان الوجود نفسه فلا يتحقق ذلك الاقتضاء في الماهية بل يرجع
هذا الاقتضاء فيها الى الاقتضاء في الوجود ولزم فالزم قوله وانما يلزم لو كان
الوجود متواطيا قيل لا يخفى عليك ان مقتضى المفهوم الواحد لا يختلف سواء
كان متواطيا بالقياس الى افراده او مشككا فالحق ان يحمل كلام الشيخ على ما ذكرنا
من اقتضاء الوجود المفتقر بالقياس الى بعض والجزئية بالقياس الى الجزء
والعروض بالقياس الى الآخر قوله وح ينظر الفرق بين صورتي التواطي
والتشكيك واعترض عليه بان اقتضاؤه انما يكون بشرط حصوله في ضمن
افراده وحصوله في ضمنها يختلف بالاولوية والاشدية والاقدمية على ما حقق
في موضعه وصرح به العلامة المحقق قدس سره في حواشيه على شرح المطالع
فلجواب القائل المذكور عن هذا الاعتراض بان مراد المستدل بالاقتضاء
ههنا الاقتضاء التام فانه حينئذ اللازم من اقتضاء العرض ان يكون
عارضا في الجميع وان اقتضاء الدخول والنفسية ايضا ان يكون كذلك بالنسبة
الى الجميع ولا شك ان هذا انما يلزم اذا كان المراد بالاقتضاء الاقتضاء
التام اذ لو لم يكون كذلك لجاز الاختلاف بسبب الامور الخارجية فبعد تسليم
الاقتضاء الذي ذكره المستدل اعني الاقتضاء التام لا يتجه منع وجوب
الاستواء ولا يكون حمل كلام الشيخ على تسليم الاقتضاء التام فيما ذكر المنع والتسليم

بحيث ان يتوجه الى مقدمات الدليل المذكور فهو الاقتضاء التام كما عرفت
ولو تأملت الثاني تأمل لتعلمت ان ما ذكره المعترض من الاقتضاء بشرط الحصول
في الماهيات في حكم اقتضاء الماهيات والكلام بعد التنزل عن ذلك لتسليم اقتضاء
الوجود اقول لما كان منع الاقتضاء المطلق مستلزما لمنع الاقتضاء التام
على سبيل المبالغة ترك الشيخ ضرورة في الرد ولما جعل المنع متوجها الى الاقتضاء
المطلق بجعل التسليم متوجها اليه والحاصل ان المنع والتسليم انما يجب
ان يتوجها الى مقدمات الدليل اولا وما بعده مستلزم لمنعها وما ذكره
الشيخ من قبيل القسم الثاني فلما نفى الشيخ الاقتضاء المطلق من الوجود لم يكن
اقتضاء بشرط الحصول في الماهيات في حكم اقتضاء الماهيات ايرد عليه ان
الكلام بعد التنزل عن ذلك لان المراد من اقتضاء الماهيات اقتضاءها
بدون مدخلية الوجود فيه فبعد التنزل عن ذلك يصح عدم تأثير الوجود
فيه فهذا حاصل كلام المعترض واما انا اقول ليس مراد الشيخ رحمه الله ما ذكره
الدليل المذكور اولا ايرد عليه ما اشار اليه وما اورده القائل من قوله
لكن يرد عليه انه اذا كان الوجود بذاته مقتضيا للاحوال المنتشئة اي الاقتضاء
التام كان كل وجود متصفا بتلك الاحوال فيكون وجود الواجب تعالى خاصا
لبعض الماهيات وجزئيا لبعضها لامتناع تخلف مقتضى الذات فاصل بل مراده

ان المقتضي

ان المقتضي بالاقتضاء التام يحتمل ان يكون ماهية بلا مدخلية الوجود في الاقتضاء
وان يكون الوجود بلا مدخلية ماهية سواء كان نفسه او فرده
الذي هو غير الصفة او نفسه بشرط كونه في ضمن ذلك الفرد فعلى هذا يبدو في
عند النظر المذكور اولا ولا يظهر الفرق هو التواطي والتشكيك على تقدير
عدم دخول الماهية في المقتضي اذ على تقدير التشكيك يكون افراد الوجود
التي هي غير المصداق مختلفة في الآثار قطعا بخلاف تقدير التواطي اذ الظاهر
على تقدير اتحادها في الماهية وانما اذا كان المقتضي هو الماهية فلا حاجة
الى اعتبار اختلاف افراد الوجود في الماهية والآثار لان الماهيات مختلفة
فيها بالاختلاف قوله فان الوجود اذا لم يكن مساوي الحصول في الماهيات
لزم خروجه فيها قيل هذا الملازمة ممنوعة وانما يلزم خروج الوجود
عن الماهيات ان لو كان الوجود محمولا عليها بالمواطاة ولم يكن مساويا
الحصول فيها والفرق بين المحمول بالمواطاة وغيره ان الاول ليس الحصول
في افراده بحسب نفس الامر لاتحاده معها فلا يتصور اختلاف حصوله
ولا يلزم حصوله فيها بحسب نفس الامر بل يساوي الحصول واختلافه انما
هو بالحقيقة لمبدائه بخلاف غير المحمول فان له حصولا في محله ويجوز
ان يختلف ذلك الحصول باحد الوجوه المذكورة في التشكيك اقول اثبات

الملازمة المذكورة في الشرح بالبرهان المشهور الذي هو اقوى مما ذكره
ظ فانه لا فرق في اجزائه في صورة المحمولات وغيرها بعد انتفاء تعدد
تساوي الحصول وقوله واما يلزم خروج الوجود عن الماهيات كانت
الخ فانه ما هو سبب الخروج ليس الا التفاوت سواء كان في الحصول او
في الاتحاد فرفع الحلبا المواطاة لا يرفع هذا السبب لان ارتفاع الاخص
لا يستلزم ارتفاع الاعم قوله فلا يتصور اختلاف حصول ولا تساوي حصول
فيها اقول الامور المحمولة بالمواطاة على امور قد يكون اتحادها
مع البعض من هذه الامور اولى او اقدم من اتحادها في جزء آخر وقد يكون
حصول المبدا في جزء هذه اولى او اقدم من حصول المبدا في جزء آخر
فلا يكون التفاوت الموجب للتشكيك منحصرا في اختلاف حصول المبدا
كما حكم به هذا المدقق قدس سره وسيأتي زيادة تفصيل انشاء الله تعالى
والحق في الاستدلال تاخير وجه الاولوية لانه اذا ثبت عدم الاولوية
ابتداء يظهر منه عدم الاقدمية والاشدية الازيدية فان الاولوية
توجد في كل منها كما لا يخفى قوله واقوى مما ذكره الخ قال ان التشكيك
اما بالاولوية او بالاقدمية او الاشدية او الزيادة والنقصان اما اشتمال
الاولين في الذاتيات فلا سواء نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له على

انه لا يتوجه عليه النقض بالعارض بجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض
بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون اتصافه به علة لاتصاف
الآخر به ولا يخفى جريان مثل ذلك في الذاتي وهو ظ كيف والذاتيات
غير مجعولة واما اشتمال الاخيرين فلان الاشد والازيد اما ان
يشتملا على شيء في الاضعف والانقص او لا وعلى الثاني لا يكون فرق
وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهية او لا وعلى الاول
لا يكون الاضعف والانقص من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء
جزئها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذات بل في الخارج وهو خلاف
الفرض فان قلت اذا فرضنا اشتمال شيئين في عارض معين كالسواد
مثلا ظ يكون ذلك الا بان يقوم باحدهما سواد اشد وبالآخر سواد
اضعف فنقول ان كان التفاوت بين السوادين في نفس ماهية السواد
في اجزائها لزم التشكيك في الماهية او الذاتي وان كان في امر خارج
لها لم يكن التفاوت بين الشيئين في السواد بل فيما يعرضه وهو خلاف
المفروض على انا نقول الكلام ان ذلك العارض وهكذا وايضا السواد
اما ان يتحد في الماهية او يختلف فيها وعلى الاول لا يكون التفاوت
بينهما من حيث الذات كما قيدتم والتفاوت في عارضهما بخلاف المفروض

وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما اشد من الآخر اذ الماهيات المتباينة
لا يقاس بعضها الى بعض بالشدة والضعف مثلا لا يعقل كون الحركة اشد
من السواد وتلك الزيادات المختلفات بالشدة والضعف مشتركات في الماهية
الجنسية مختلفات بالفصل النوعي عندهم فان الشدة والضعف مستندان
الى نفسها والمقول بالتشكيك هو مفهوم المشترك من الجنس بالنسبة الى بعض افرادها
كالاسود مثلا بالقياس الى الحبشي وذلك مفهوم واحد اقول ومعنى
كون احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بعونه الوهم شيئا
الاضعف وحكم اليها بعون التخيل حتى ان الاوهام العامية يذهب الى ان
السواد القوي المثال من امثال السواد الضعيف ومعنى الازيد انه كونه
بتلك الحيثية الا ان الامثال المنتزعة في الاشد ليست لعقل شيئا منه في الوجود
ولا في الوضع بخلاف المنتزع من الازيد فانها شيئا منه الا في الوجود او في الوضع
او فيهما فالتفاوت بين الفردين بالذات بمعنى ان احدهما ازيد او اشد
من الآخر لا بمعنى ان مفهوم الجنس كالسواد في هذا المثال في احدهما ازيد
او اشد وان اتفقت ذلك لكن لدفاع ايراد انه اقول في الاستدلال
لما قال عليه سيد المدققين من ان استواء نسبة الذات الى افراده يدل
الكلام الا وانه لا يلزم استواء نسبته اليها حتى يكون سواء او لا يلزم ذلك

حتى

حتى جاز كونه مشككا ولو سلم استواء نسبته اليها لكفى ذلك في نفي
جميع اقسام التشكيك عنده اذ في كل قسم منها يعتبر اختلاف النسبة
والعجب انه خفي هذا ينبغي الاولين وايضا عدم جريان العلية في الذاتيات
ع الاربعة ثم حكموا بان الشيء ما لم يصر حيوانا لم يصر انسانا وما لم يصر
انسانا لم يصر زيدا وايضا تحقق ان الاشد مشتمل على امر زائد غير
معتبر في مفهوم ما يعتبر في حصوله في افراده ولا شك انه لا يكون بينه
وبين الاضعف ح اختلاف فان الاختلاف المعتبر في المقول بالتشكيك
ليس الا في حصوله في الافراد كما نقلنا على العلامة المحقق سابقا
وهو حاصل هناك لا في نفس مفهومه حتى اذا كان مفهومها
واحدا لم يكن بينهما فرق وايضا لا شك انه في العرضي على التقدير
الاخير لا يلزم خلاف المفروض اذ الغرض ان الاختلاف في عارض
معين هو المقول بالتشكيك والتقدير الاخير ان لا يكون الزائد
معتبرا فيه فلم يكن في نفسه اختلاف ح كما في الذاتي لانه المقابل
المذكور ان يقول في دفع الاعتراض الاول ان المراد بالاستواء
المذكور هو الاستواء المستلزم نفي الاقدمية والاولوية فان بطلان
التشكيك بهذين الوجهين لا يحتاج الى دليل وما ذكره في صورة الدليل

تنبيه والقرينة في هذا التخصيص سياق العبارة حيث فصل بين
هذين القسمين والقسمين الاخيرين واستدل على بطلان الاخيرين
دون الاولين بالاقتصار فيهما على التنبيه المشتمل على تفصيلهما وفي دفع
الاعتراض الثاني ان معنى ما ذكره القوم من الحكم المذكور ان الجنس
العالي كالجوهر مثلا ما لم ينضم اليه فصل الحيوان ولم يصير حيوانا
الجسم ليصير جسما لم يحصل جنسا متوسطا كالحيوان ثم الجسم ما لم ينضم
اليه فصل الحيوان ولم يصير حيوانا ولم يحصل نوعا حقيقيا كالانسان
فالعلية انما هي للفصول المقومة للسافل المعتبرة للعالي بالنسبة
الى تحصيل العالي وليس تلك الفصول ذاتية لما هي محصل له بل اعتبرت
بالقياس اليها كما هو رأي المشهور من اهل الصناعة فانها خاصة
غير شاملة فليس ثبوت الذاتيات لما هي ذاتي له كيف وقد عدوا
من خواص الذاتي انه لا يعلل سلمنا ان بعض الذاتيات يعلل بعض
بمعنى ان ثبوت بعض الذاتيات لشيء علة لثبوت بعض آخر منها
لذلك الشيء كما يقال ان حمل العالي بواسطة حمل السافل لكن ليس
ذلك يوجب التشكيك لان التقدم والتأخر في التشكيك انما يعتبر
في امور مختلفة متباينة لا يحمل بعضها على بعض لا في امور مختلفة بالعموم

والخصوص

والخصوص وايضا التقدم والتأخر في التشكيك انما يعتبران مفهوم
واحد بالنسبة الى امور مختلفة لا في امور بالنسبة الى شيء واحد
كما هو المستدل المذكور في دفع الاعتراض الثالث ان ما اختاره من ان
الاشد مشتمل على امر زائد غير معتبر في مفهومه بل معتبر في حصوله
لا محالة ممنوع لان القائل المذكور يقول في الحاصل في ذلك الفرد
من سواد الاسفناج سواد كان فرد اشد او حصة منه مثلا يقول
السواد الحاصل في الغير اما ان يكون مشتملا على امر لا يشتمل عليه سواد
جسم آخر وينتهي السواد الى آخر التزويد وايضا لا يتصور في الذاتي
الحصول كما اعترف المعترض وفي دفع الرابع ان ما ذكره من منع علم
جريان الدليل في العرضي على التقدير الاخير هو بعينه ما ذكره مصدره
بقوله فان قلت انا فرضنا اختلاف شيئين في عارض معين الخ ثم
اجاب بما هو الحق عنده بان الحكم بالاولوية الموجبة التشكيك
منحصرة في القسم الذي ذكره غير مدعي فان الاجناس والانواع
يحتمل عند العقل ان يكون حملها اولى بالقياس الى بعض الانواع
والاشخاص بواسطة الفصول والمشخصات بل وايضا يحتمل
عند العقل ان يكون معنى واحد تمام ماهية شيء وجزء الماهية

شيء آخر فمع هذين الاحتمالين وظهور ان نسبة الشيء الى الشيء
الى نفسه ليست كنسبة الشيء الى الشيء حتى يحكم بان نسبة
الذاتية الى اشياء معروفة لها مساوية بالبداهة ولا تتردد
عليه ان ما ذكره في دفع الايرادين الذين ذكرهما صدرا بقوله
فان قلت لا يدفع النقض عن الدليل الذي ذكر في اثبات اشياء
القسمين الاخيرين من اقسام التشكيك فان خلاصة النقض وهي
ان الدليل المذكور بعينه مجرى في العرضي مع انه قد يتصف باحد
هذين النحوين من التشكيك اقول كالاسود والمتقدم والمتقدم
ان مفهوم الاسود يختلف بحقيقته في القير والجير بقيام سواد
شديد باحدهما وقيام ضعيف بالآخر لا يقال ان يشمل الشديد
على ما ليس في الضعيف فذلك لامران اما ان يكون معتبرا في مفهوم
الاسود او خارجا عنه وكل منهما يستلزم خلاف المفروض الاول فلانه
يستلزم اختصاص الاسود باحدهما مع ان المفروض اشتراكه واما
الثاني فلانه يستلزم ان لا يكون الاسود في مفهوم الاسود داخلا
الخارج عنه وقد فرضنا ان الاختلاف فيه لا يندفع بما ذكره
فان قيل نختار الشق الآخر ولا يلزم منه خلاف المفروض اذ لا معنى

من الاختلاف بحسب الشدة والزيادة في المفهوم العرضي الا ينقسم
الى مبدأ القائم بالموضوع خصوصيته بها يصير شديدا او زائدا هذا
النحو من الاختلاف لا يتصور في الذاتي اذ ليس له مبدأ يقوم بها
ذاتي له قلت نظير ذلك الاختلاف يتصور بانه ينقسم الى نفس الذاتي
لا الى مبدأه خصوصيته هي ايضا من الذاتيات وبها يصير الذاتي شديدا
او زائدا فان قيل هذا المعنى من الاختلاف لا يوجب التشكيك لان الاختلاف
الموجب للتشكيك ليس الا الاختلاف الراجع الى المحمول من حيث هو محمول
وذلك الاختلاف غير راجع اليه بل الى ذات الموضوع ولهذا لا يصح
ان يقال سواد القير في كونه اسود اشد من سواد الجير وكذا لا يصح
ان يقال اللذاعان في كونهما مقدارا زيد من اللذاع الواحد بخلاف
الاختلاف باعتبار المبدأ فانه لكان يقول القير اشد سوادا من الجير
يصح استعمال التفضيل فانه لكان يقول والمذروع هذا اعين ازيد من المذروع بذراع واحد وذلك لانك
اذا نسبت جنس السواد الى القير لم تزد بحسب الحقيقة طبيعة الجنس
بل عينت بحسب الحقيقة فرده ولهذا لا يخرج تعيين السواد وتخصيصه الا
عن كونه محمولا فالفرد الذي يقوم بالقير من حيث المحمول ولا يخفى

انه يحمل عند العقل بمعونة الوهم الى اكثر مما يحمل اليه السواد القائم
بالجسم فيصح القول بان البقر اشد سوادا من الحجر واذا نسب السواد
الى سواد البقر فيعتبر فيه طبيعة الجنسية المفرد السواد اذ هو عارض
المنوع ولهذا لا يخرج تعينه وتشخصه عن كونه محمولا من البين
ان طبيعة الجنسية من حيث هي لا تعقل الى الاشتداد فلا يصح القول
بان سواد البقر في كونه سوادا اشد واذا تبين لك حال الاسود والمسوح
تبين لك حال القدر والمقدار على هذا وجه اخر يحمل كلام المحشي المذكور
ليندفع عنه اعتراضات منها انه كما لا يختلف الفردان الشديد
والضعيف من السواد في المعنى الجنسي على تقدير كون السواد جنسا
كذلك لا يختلف المفهوم المشتق من ذلك الجنس في الجسمين المفروضين لهما
ولا يكون الجسمان متفاوتين في ذلك المشتق من الجنس وان تفاوتا
في الفردين العارضين لكن المحمول ليس الا ما اخوذ من الجنس والمدعى
انه المقول بالتشكيك ومنها ان السواد اذا كان جنسا للسوادين
والشدة والضعف مستندين الى فصلهما كان السواد مشككا بالنسبة
الى السوادين الذين نوعاهما لا محالة فيكون التشكيك في الذاتي
ومنها النقض المذكور فانه على تقدير كون السواد جنسا للسوادين

وانتفاق الاسود من السواد الذي هو جنس لا فرق بين الاسود بالنسبة
الى الجسمين والسواد بالنسبة الى الفردين في ان الشدة والضعف لا يعتبر
الا في ضمنهما وظهر التفاوت بالنسبة الى الموضوعين فانه كما ان التحقق
السواد في الجسمين انما يكون في ضمن الفردين كذلك حمل السواد انما يكون
في ضمن حمل الفردين على انفسهما فان حمل الشيء على نفسه ضروري وان لم يعتبر
ذلك فليس السواد اي السوادين المشخصين المختلفين بالشدة والضعف
وان حمل السواد الذي هو الجنس على ذينك الشخصين انما يكون في ضمن
حمل نوعين عليهما فان حمل العالي انما يكون بواسطة حمل السافل كما تقرر
في موضعه والجملة لا فرق بين حمل الاسود على الجسمين المذكورين
وحمل السواد على الشخصين اللذين هما فردانه على السوادين المختلفين
في الشدة والضعف في ان التعيين والتشخيص لا يخرج المحمول عن المحمولية
وايضا قول القائل المذكور ان الفردين المختلفين بالشدة والضعف
يشتركان في الماهية الجنسية ويكون الشدة والضعف فيهما مستندين
الى فصلهما ونسبة الى الكمال يشتمل على انتزاع ان مراتب الشدة
والضعف انما يشتركان في العارض اللازم المقول بالتشكيك عند هم
يؤيد ذلك قول سيد المحققين في حاشية شرح التجريد حيث قال

لم لا يجوز ان يكون الوجود طبيعة حقيقية تختلف افراده بكمالات
تلك الحقائق الطبيعية فيها بنفسها كما ان الطائر المقول بالتشكيك عند
مفهوم واحد في نفسه ومقول على ذوات مختلفة بذواتها في كمالات
ذلك الطائر وقال في حاشية تلك الحاشية يعني اختلاف كمالات العارض
كالبياض عندكم مستند عندكم الى ذوات المعروضات المختلفة المتغايرة
فلم لا يجوز استناد اختلاف كمالات الجنس الى الفصول المختلفة والمتغايرة
فيكون الجنس مشككا ولا محذور في ذلك وانما يتعلق بهذا البحث ما قيل
في هذا المقام من ان اختلاف الذاتي في افراده يجب المشهور والتحقيق لو اتفق
بقدره في تلك الافراد بناء على ان المقتضي لذلك الاختلاف هو الذاتي لا
اختلاف العارض في افراده بقدره ايضا بناء على ان مقتضي ذلك الاختلاف
هو العارض فيلزم ان لا يكون ذلك العارض ايضا مشككا والحق ان
الاختلاف في موضوع الذاتي يكون مستندا اليه وفي موضوع العارض
يجوز استناده الى معروضه تحقيق والحق ان الاختلاف في الافراد يجوز
ان يستند الى الفصول ان كان الذاتي جنسا لافراده والى المشخصات
ان كان نوعا او فصلا كما ان الاختلاف في اعراض المقول بالتشكيك
في افراده يستند الى ذوات معروضاتها لا الى نفسها انتهى ولا خفاء

في ان

في ان هذا الحكم بعينه تفصيل كلام سيد المحققين او تقرير المحقق الاجمال
وتقييد وايراد بقوله والحق الى آخر اما المحقق الاجمالي فهو سند المحقق الى
انه ما بال كلامه انكم منعتم التشكيك في الذاتيات وجوزتموه في العرضيات
مع انه لا فرق بينهما اذ كما يجوز اختلاف العوارض بحسب اختلاف المعروضات
في ذواتها وحقائقها فهم العارض كذلك يجوز التفاوت في الذاتيات بحسب اختلاف
الفصول المشخصات من غير تفاوت في ذلك مفهوم ذلك الذاتي كما ينفي
وحدة المعنى في العارض بناء على ان الاختلاف راجع الى اختلاف المعروضات
ويستند اليه كذلك يجوز ان ينفي وحدة المعنى في العارض الذاتي ويكون الاختلاف
مستندا الى الفصول والمشخصات واندفع عنه اعتراض سيد المدققين
عليه من ان حاصل الاستدلال ان الذاتي لو كان في بعض افراده شديدا
وفي بعضه ضعيفا لزم ان لا يكون معنى واحد فيها اذ الشديد لا يكون عين
الضعيف فلم يكن معنى واحدا مقولا بالتشكيك عليهما بل يكون في كل منهما
معنى آخر وهذا منقوض بالعارض اذا كان العارض شديدا في فرد
وضعيفا في فرد آخر لم يكن معنى واحد فيهما فلم يكن معنى واحد مقولا
بالتشكيك عليهما وليس الكلام في ان سبب الاختلاف يكون ما ذا ولا في
ان الاختلاف بواسطة اقتضاء الذاتي بل في ان اختلافه مستلزم تعدده

بواسطة ان الاختلاف ينافي الوحدة وعلى هذا لا يحتاج لما ذكره صحيح
سيد المدققين الكلام المذكور على رفع النقض ولا الى الكلام
على ذلك كما لا يخفى بل المراد ما ذكر مفصلا ومنه يعلم فساد ما قيل من ان
السواد جنس لسوادي المختلفين في الشدة والضعف ويكون الشدة والضعف
فيه مستندين الى فصليهما وينسب ذلك الى الحكماء واما الدليل الذي
ذكره سيد المدققين من ان الاختلاف المعتبر في التشكيك راجع الى وقوع
الكلي في حصوله في افراده كما يعلم من عبارة العلامة المحقق في حاشية
شرح المطالع ولا يجب ان يكون المشكك حصوله في افراده ثم حصوله
في افراده بحيث نفس الامر يمتنع انه يحمل عليها مواطاة وذلك يقتضي اتحادهما
فيها كما حقق في موضعه والمتحد حيث اتحد لا يمكن حصول احدهما
في الآخر بل يجب اخذ الشيء بنفسه من غير اخذ غيره معه فان القوم
قد يأخذونه بهذا الوجه ويثبتون احكامه يقولون الماهية لا تخلو
في نفس الامر عن الوجود والعدم وهي في نفسها لا موجودة ولا معدومة
واخذ الشيء بهذا المعنى قد يسمى الاعتبار الذهني فان اختلفت الافراد
بذواتها ولم يوجد معها غيرها تجدها العقل مجردا عن الكلي المشكك
ثم يعرض لها الكلي المذكور اما بعروض سببه لها في الخارج ان كان له

فيه

فيه كالاسود فانه يزيد اذا اخذ بذاته ولم يوخذ معه غيره كان عاريا
عن الاسود في هذه المرتبة ثم يعرض الاسود بواسطة عروض السواد وقد
باعتبار خارج عنها معها بان كان سببه من الاعتبارات كالوجود والعدم
فان الوجود والعدم من الاعتبارات المشرعة والوجود هو الماهية لا حيثيتها
بل يعتبر معها الوجود كما ان العدم يعتبر العدم معه ولما امتنع حصول
الذاتي لذي الذاتي بهذا الوجه ايضا اذ لو اعتبر ذو الذاتي بنفسه لم يكن
في هذه المرتبة عاريا عن الذاتي لم يكن للذاتي حصول فيه اصلا لا بحسب
نفس الامر ولا بحسب الاعتبار الذهني فلا يتصور اختلاف الحصول فيه بخلاف
العرضي فانه له حصول في افراده بهذا الوجه قطعا ويجوز اختلاف الحصول
باحد الوجوه المعتبرة في التشكيك ثم قال فان قلت اذا لم يكن في الذاتي حصول
في افراده لا يتصور استواء حصوله فيها كما لا يتصور اختلاف حصوله فيها قلت يراد
باستواء الحصول عدم اختلافه وذلك قد يكون باستواء الحصول كما في الذاتيات
وقد يكون بتحقق الحصول وانتفاء الاختلاف كما في العرضيات المتواطئة
ففيه بحث لا لما قيل من انه عرض الاستاد الحصول بما ذكره لم يجز
ان يكون مراده منه بالاول ثم الوقوع على افراده وكيف لا وقد جعل قدس سره
الوقوع هو الحصول كما هو صريح الكلي والكلي ليس حاصلا في افراده بهذا

المعنى كما اعترف به وحمل الوضع على الافراد على ما هو صفة الكلي والحصول
فيها على ما هو صفة لمبدأ بعد تصفية النظر السليم لانه لم يحمل
الوضع على الافراد على ما هو صفة الكلي والحصول فيها على ما هو صفة
للمبدأ ليرد عليه ما اورده بل جعل الحصول مطلقا تفسيرا للوضع وجعلها
صفة للمبدأ بقرينة ما هو المتبادر من الحصول ولا ما قيل عليه
من انه لا نم ان خلو الماهية في حد ذاتها عن العوارض يمنع عدم
عروضها في نفس الامر يصحح حصول تلك العوارض للماهيات حصولا بديهيا
فيها كيف لا وقد صرح بان الوجود لا عروض له للماهية بحسب نفس
الامر اذ على هذا التقدير يكون الماهية في بعض المراتب
عارية من الاتحاد بمفهوم الموجود وفي بعضها متحدة معه من غير
حصول له بنفسه او بمبدأ فيها في نفس الامر فيبقى الاعتبار العقلي
الذي لا يطابق نفس الامر في حصول مبدأ ولا حجر فيه في الذاتي
ايضا اذ يمكن اعتبار الانسانية في افراد الانسان كما اعتبر الوجود
في افراد الموجود وكون افراد الانسان لا ينفك عن الاتحاد بمفهومه
في نحو من المراتب وكون افراد الموجود منفكة عنه في بعضها لا يجدي
نفعا لاشتراكهما في جريان الاعتبار الذهني وعدم حصولهما في نفس الامر

لانا نقول المراد من المستدل بالحصول والعروض في نفس الامر حصولا وقيامها
حقيقيا كحصول البياض في الجسم والمراد بالحصول بحسب الاعتبار الذهني القيام
المجازي على نحو قيام العرض بالموضوع على ما هو المشهور والاخفاء في ان هذين
الحصولين لا يتصوران في الذاتي ولا في مبدأه اذ ليس له مبدأ يقوم بما هو
ذاتي له والا لزم ان يكون ذلك المبدأ داخلا فيه لدخوله في الذاتي
وخارجا عنه لقيامه به وفي الجملة خلو الماهية في حد ذاتها عن العوارض
الانتزاعية يصحح حصول مبادئها فيها في الاعتبار العقلي الذي لم يعتد
الاعتبار باعتبار خارج عنها فلا يكون اعتبار هذا الحصول بمحض اعتبار
العقل بدون منشأ الانتزاع فاذا حمل المستدل الحصول المعتبر في التشكيك
بزعمه على احد من ذينك الحصولين والاخفاء في انهما لا يتصوران في الذاتي
لم يكن رده بان يقال ان الحصول الذاتي يتحقق في الذاتي والما قيل ان
قوله بخلاف العرضي فان له حصولا في افراده بهذا الوجه تطفلا غير تام فان
العرضي منها بمعنى الخارج المحمول والمحمول يستدعي الموضوع ولا حصول لمبدأه
فيه في الواقع كما اعترف به والاعتبار الذهني الذي لا يطابق الواقع يجري
في الذاتيات ايضا لانا نقول المستدل انما اعترف بعدم الحصول الذي يكون
نحو حصول البياض وكون الاعتبار الذهني عنده على قسمين احدهما الاعتبار

الذي لا يطابق الواقع وهو يجري في الذاتيات ايضا وثانيهما الاعتبار
الذهني الذي يسمى الانتزاع والاعتبار باعتبار الخارج وهو لا يجري في الذاتيات
كما لا يخفى بل الظاهر ان المراد بالوقوع والحصول الواقعين في عبارة السيد
المحقق هو الاتحاد مع الافراد والتحقق في ضمنها فيكون صفة الكلي نفس
ولان ما ذكره انما يدل على ان التشكيك بحسب الاصطلاح لا يجري في الذاتيات
ولا ينفي اختلاف الماهية في الافراد لان محصل ما ذكره ان المعتبر في التشكيك
هو حصول الكلي في افراده والتفاوت فيه والحصول مشترك في الذاتيات
فلا يكون هناك تفاوت في الحصول فلا يكون مشككا فيبقى الكلام في انه
لم لا يجوز تفاوت نفس الماهية في افرادها بان يكون الماهية نفسها
في بعضها ازيد واشد منها في بعض كما اورده صاحب الاشراق
والاعتراض في ان ما ذكره لا ينفي هذا الجواز وان اشتهت ان تطلع
على البرهان على هذا المطلب فارجع الى تقرير القواعد في شرح تجريد
العقائد فاني قد بينت البحث فيه بما لا مزيد عليه واوفى الجواب
الحق عن النقض المذكور هو ان يقال حاصل البرهان على عدم اختلاف
الذاتيات بالشدة والضعف الذي هو اقرب بهذا النقض هو
ان الشديدين كل جنس غير الضعيف من هذا الجنس لاشتماله

على امر تم

على امر تم ينزل عليه الضعيف فاذا كان الشديدين جنس ماشلا تمام ماهية
شخصي وبالضعيف من هذا الجنس تمام ماهية شخص آخر لكون ماهيتهما
مختلفة بالشدة والضعف لانه يكون ماهيتهما واحدة وان كان ماهيتهما
المعنى المشترك بينهما فاما ان يؤخذ هذا المعنى على وجه محصل او على وجه العموم
وان اخذ على الوجه الاول فلا يكون ماهيتهما مختلفة بالشدة والضعف
لخروج كل من الشدة والضعف عن هذا المعنى المأخوذ على هذا الوجه وان
اخذ على الوجه الثاني كان واحدا بالعموم والواحد بالعموم لا يصح ان
يكون تمام ماهية واحد بالعدد والا لزم تعدد جهة ماهية واحد
بالعدد وهكذا القول في اجزاء الماهية ففي هذا البرهان ثلثة اقسام
لا يمكن اختيار شيء منها اذا اجري على عدم صحة اختلاف الذاتيات بالشدة
والضعف واشباهها واما اذا اجري الكلام على عدم اختلاف العوارض
بالشدة والضعف فيمكن اختيار القسم الثالث بان يقال المقول بالتشكيك
على المشخصين الذين احدهما مثلا معروض للسواد الشديد والآخر
معروض للسواد الضعيف هو السواد المطلق المأخوذ على وجه العموم والواحد
بالعموم يصح ان يكون عارضا للواحد بالعدد لانه يجوز تعدد عارض
الواحد بالعدد وعلى هذا القياس بيان عدم صحة الاختلاف بالزيادة والنقصان

في الذاتيات واذا اتضحت بها ظهر بطلان قول صاحب الاشراق من انه جاز
تفاوت نفس الماهية في افرادها بان يكون الماهية نفسها في بعضها اقوى
او اشد منها في بعضها وظهر انه سراب وقال انه اذا اختلف الماهية الذاتي
في الجزئيات لم يكن ماهية واحدة انه اذا اختلف الماهية والذاتي في الجزئيات
كان الواحد بالعموم هو المشكك تمام الماهية او جزءها فلزم تعدد ماهية
الجزئيات لا تعدد الواحد بالعموم فلا نقض بالعوارض فانه في سورة العوارض
لزم تعدد العوارض وهو ليس بباطل فحلاصة البرهان ان اختلاف الماهية
والذاتي بالشدة والضعف وانما استلزم لتعدد الماهية وهو ممنوع بخلاف
اختلاف العارض فيهما وانما لا فانه وان استلزم تعدد العارض لكنه غير
ممنوع فاعلم ذلك فانه قد غفل عنه المتاخرون وملخص الكلام ان الجنس بما هو
اصل المعنى بدون اعتبار امر زائد عليه سواء اخذ ذلك الزائد بما هو معنى
فالجنس اذا اخذ بحد امر زائد عليه قطعا كان معناه بالحقيقة الفرد المنتشر
ويخرج عن الجنسية لانه واحد بالعموم فيكون عارضا فاذا كان اختلاف جنس مثلا
ناشيا من الفصل فما دام لم يعتبر في الجنس الامر الزائد عليه مطلقا لم يختلف
واذا اعتبر فيه صار عرضا عاما وواحدا بالعموم ولا يصح ان يكون ذاتيا ولا يجر
ذلك تعدد الى الماهية وانما الحكم بكونه عارضا فقوله انما يجر الى تعدد العارض

بان يكون

بان يكون الاختلاف في لازم يجوز تعدد العارض لا انه يجر الى ان ذلك
العارض متعدد وبذلك يظهر الفرق بين الذاتي والعرضي بان الذاتي يكون
لا محتمل استناده اليه والا لم يكن الاختلاف في الذاتي لان الذاتي اذا اعتبر فيه
امر زائد يطلق بان يكون المراد منه الفرد المنتشر خرج عن كونه ذاتيا والا لم يجز
متعدد الماهية وفي صورة العارض يجوز استناد الاختلاف الى معروضه بان
نوخذ معنى الفرد المنتشر ويجب تعيين فيه الفرد المنتشر ولا محذور فيه اذ ليس
لازمه الا تجويز تعدد العارض وتعدد العارض مما لا محذور فيه ولا خفاء
فان العارض اذا اعتبر فيه معنى الفرد المنتشر صار التفاوت معتبرا في نفس
المشكك لكون معنى العموم مثلا معنى الاسود لما كان ساقا به فرد السواد سواء
كان شديدا او ضعيفا صار كل من الشدة والضعف معتبرا في مفهوم
على العموم على سبيل البدل وهذا المعنى لا يصح ان يكون ذاتيا لشيء والا
لزم ان يكون كل من الشدة والضعف ذاتيا على سبيل البدل اذ تقدم هذا
ظهر ان التفاوت اذا اعتبر في مفهوم المشكك بالمعنى المذكور لا يلزم منه
الاشتراك اللفظي وانما يلزم ذلك لو كان خصوص كل من المتفاوتين
معتبرا في مفهوم منه اما لو اعتبر في مفهوم احدهما على العموم
والبدل لم يلزم منه الاشتراك اللفظي وذلك الاعتبار لا يصح في الذاتي

لما مر وايضا كل معنى فيه التشكيك بالشدة والضعف او الزيادة والنقصان
او ما في حكمها يعتبر فيه المعنى الاضافي فالتشكيك بهذه الاقسام انما يكون
في المعنى الاضافي المعارض للمعنى الحقيقي وهذا المعنى الاضافي هو في قوة الفرد
المنتشر فان يعتبر في كل منهما معنى زائد على اصل المعنى فظهر ان التشكيك
بهذه الاقسام لا يكون في الذاتي لان الامر الاضافي لا يكون مقوما لغير الاضافي
فلخص كلام المتأخرين انه لما لم يصح ان يكون الفرد المنتشر ذاتيا كما لا يصح
ان يكون الامر الاضافي ذاتيا لغير الاضافي لزم من هذين الحكمين ان لا يصح
التشكيك بهذه الاقسام في الذاتي وانما توارد وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان
كالذراع والذراعين فانه ان اراد ان الذراع والذراعين مختلفين في الطول
الغير الاضافي فهو ممنوع فان الطول يصح كالكثرة على قسمين احدهما اضافي
كان يقال الذراعان طويلان بالقياس الى ذراع واحد وان كان نظير القياس
الى المائة اذرع والعشرة كثيرة القياس الى الخمسة وان كانت قليلة بالقياس
الى عشرين والثاني غير اضافي كان يراد بالطول ما لم استد واحد وبالكثرة
المجتمع من الوحدات فالطول بلا اعتبار الاضافة هو الكم والطول الاضافي
عرض في الكم وكذلك الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة عرض
في العدد وكذلك الحكم في سائر ما يشابه ذلك لهذا قال الحكماء الاخطاء اشد

خطيئة

خطيئة خطأ اي يكون خطأ اشد في اثنين وبعد واحد من خطأ آخر في اثنين
من حيث المعنى الاضافي فاشد وازيد اي الطول الاضافي ولا يخفى ان الاكثرية والاشدية
والازيدية انما يكون في الاضافيات قال الحكماء ان من الاطول والاكثر ما هو
الى شيء لا اضافة الى ثالث فان الطول بالقياس الى شيء هو عند شيء ما طويل
الا ان هذا الطول منه وكذا واكثر وما اشبهه فاطولية الذراعين انما يكون
باعتبار الطول الذي هو عارض وكتب الحكماء مشحونة بنظائر ما ذكر قال الجامي
الشفاء في فصل خاص اكثر من باب فاطلبوه يأس بعد ما حتى ان الاشتداد في الكم
وكذا ليس في ابعده لضعف واشتداد ولا انقص وازيد ولست اعني بهذا
ان كمية لا يكون ازيد وانقص من كمية ولكن اعني ان كمية لا يكون اشد
وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة فلا تكون اشد من ثلثة ولا اربعة
من اربعة ولا خطأ اشد خطيئة اي اشد في اثنين وبعد واحد من خطأ آخر
وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي ثم قال في الفرق
بين هذا الاشد والازيد وبين اللا اشد واللا ازيد الذي يمنع كونه في الكمية
ان هذا الازيد يمكن ان يشار فيه الى شيء حاصل من زيادة واللا اشد واللا ازيد
الذي يمتنع لا يكون فيهما ذلك وقال في الفصل السابق عليه واعلم ان الكثير
بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة عرض في عدد وكذا في سائر ما يشابه

ذلك انتهى اقول قد اشار بقوله وكذا في سائر ما يشابهه ذلك الى ان
الكثرة الطول والسواد وكما ان الكثرة على قسمين كما مر فكذلك السواد
على قسمين احدهما حقيقي لا اختلاف فيه وثانيهما اضافي والاختلاف
انما وقع فيه على نوعين اما من في الطول ومن هذا ظهر ان السواد الشديد
مخالف للسواد الضعيف في الماهية وهذا يشتركان في السواد الاضافي لما
لهما وهو مختلف في الشدة والضعف والسوادان مختلفان في هذا السواد
الاضافي الذي هو الجامع لهما قوله وانت خبير بان المدعى الخ قيل يريد القائل
المذكور بالقول المذكور ان الدعوى ههنا ان الوجود الخاص زائد
على الوجود المطلق لا ان بعض الدلائل الدالة على زيادة الوجود المطلق لا يدل
على زيادة الوجود التي اثبتها القوم بعضها يدل على زيادتها ولهذا ذكر
ان كل واحد من الاول المذكور من اي القسمين اقول الظاهر ان السيد
المحشي جعل المدعى في هذا المقام زيادة الوجود مطلقا على الماهية
اي سواء كان الوجود المطلق المشترك او الوجود الخاص ولهذا تعرض لبيان
ان اي دليل من الدلائل المذكورة يدل عليهما وذلك لكون المهم اثبات
للوجود افرادا زائدة على الماهية غير الحصص ولهذا قال بعد ان الوجود
مشترك بالنسبة الى عوارض الماهيات مع تصريحه في تصنيفاته بان الذاتي

لا يكون

لا يكون مشتركا بالنسبة الى ما هو ذاتي له وتفريع الدعوى بها على مسألة
الاشتراك اشارة الى اختصاصها بالوجود الخاص قوله واثبات ان في الموجودات
امورا ذهنية والوجود المطلق جهد الخ قال بعض الفضلاء ان في افراد
الوجود التي ليس الوجود المطلق طبيعة نوعية لها على ما هو الحق اشعار بمخالفة
المفارق كما نص عليه المحقق لاتصافها بلوازم الماهيات المتخالفة
فان الوجود الواجبي مستغني عن العلة ووجود الممكن محتاج اليها ولا شك
ان الاحتياج والغنى من لوازم الماهية ومع لا بد ان يكون في وجود
ما امور والحصة وان كانت الوجودات متوافقة الماهية اذ الكلي
بالنسبة الى حصصه نوع كما نص عليه في المنطق ولو اثبت فرد ما
من الوجود وراء الحصة فقد ثبت في كل موجود وجود خاص وراء الحصة
اذ البديهة لا يفرق بين موجود وموجود في ثبوت ذلك الامر وعدمه فيه
بحث لا لما قال عليه سيدنا المدقق من الايجاب التي اولها ان في كلامه
مصادرة على المطلوب فانه استدل على ان للوجود افرادا متخالفة في الماهيات
بان لها افرادا موجودة فيها متخالفة اللوازم فمن لا يسلم ان الوجود فرد
كيف يسلم ان له افرادا متخالفة اللوازم وثانيهما انه لا نم ان المستغني
عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود الواجبي ووجود الممكن بل المستغني

عن السبب والمحتاج هو الواجب والممكن لا وجود هو لانه امر عقلي انتزاعي
كما مرت اليه الاشارة وثالثها انه لو كان الوجود افرادا متخالفة في الماهيات
لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعا لثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء للغير
فرع لثبوت الآخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها هف ولا يخلص عن هذا
باختيار ان الوجود الذهني للماهية مقدم على عروض الوجود الخارجي
لها بناء على ان الوجود الخارجي يعرض لها في الذهن لان الدليل المذكور
جار في اثبات ثبوت الوجود الذهني لها لانه استدفعه بما قيل ان حاصل
كلام الفاضل المقول عنه هو الاستدلال بكلام المتاخرين على ان الوجود
افراد متخالفة الحقائق فانهم يجوزون ان الوجود الواجبي مستغن عن العلة
ووجود الممكن محتاج اليها ولما كان الاحتياج والاستغناء من لوازم الماهية
والحصص متحدة في الماهية فلا يجوز ثبوت لفرد دون الحصة وقوله
ان في افراد الوجود امور متخالفة الحقائق هو مجرد الدعوى والتمثيل
عليه قوله لانصافها بلوازم الماهية المتخالفة الخ وليس في ذلك
مصادرة على المطلوب لان هو استدلال له بمقدمتين احديهما الخلاف
في الاحتياج والاستغناء وثانيهما ان الاحتياج والاستغناء من لوازم
الماهية وزعم ان كلتا المقدمتين مسلمتان عندهم وما ذكره في سند

منع كون المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود الواجب ووجود
الممكن من ان الوجود امر عقلي انتزاعي غير مستقيم اما اولا فلانه لا يجري
في الوجود الذي هو [illegible] فانه امر عقلي حقيقي لا اعتباري ينتزع
عن ذلك وثانيا فلانه حاجة الماهية الى السبب الى ذات الممكن
باعتبار احتياجه في كونه موجودا كذلك يستند الى وجود الممكن باعتبار
كونه وصفا له وثابتا له وكونه امرا عقليا انتزاعيا لا يقتضي عدم
احتياجه الى السبب في ثبوته لغيره بمعنى صحة انتزاعه عند اذ
لا فرق من الامور العقلية والخارجية في ان الشيء اتصاف الشيء
وثبوتها لغيره محتاج الى السبب على ان كلام هذا القائل مبني على المقدمات
المذكورة في كتب المتاخرين وهم يصرحون باستناد الاحتياج والاستغناء
الى الوجود تارة والى الواجب والممكن اخرى وكلاهما صحيح كما عرفت واما
قوله ولو كانت الوجود افرادا الخ فهو لا يضر كلام القائل المذكور
لان غرضه ان كلامهم مشعر بما ذكره وما ذكره من المفسدة على تقدير التسليم
ليس مستندها كون الوجود ذا فرد بل اتصاف الماهية بالوجود سواء كان
له افراد او لم يكن له الحصص وبما ذكره المعترض من عدم اتصاف الماهية
بالوجود مصادم البديهة على ان المتاخرين صرحوا بذلك الاتصاف

واتصاف الماهية بالوجوب بالعلة قبل الوجود فانهم يقولون بوجوب
بالعلة فوجد ولذلك يسمونه الوجوب السابق في مقابلة الوجوب اللاحق
الذي هو الوجوب بشرط المحمول كما هو مقرر في موضعه فهذا لا يستلزم توقفه
عليهم سوى ما قالوا بان الموجود افراد ولم يقولوا به ولا ما قيل عليه من ان
ما ذكره المتاخرون من ان الاستغناء والحاجة من لوازم الماهية ما ارادوا
به انهما من لوازم الماهية المفروضة للوجود فلا يلزم اختلاف الوجودات
بالماهية بل اختلاف الموجودات فيهما فاستغناء وجود الماهية على السبب
المبدع من لوازم الماهية لان استغناء الوجود عن السبب على انه يكون
من لوازم الوجود الذي هو عين الذات في الواجب المتحد هو منتزع من الماهية
الكلية بل من الماهية المغايرة للوجود وقول الفاضل المذكور لم يحصل
اشارة الى الحكماء الذين لم يذهبوا الى زيادة الوجود في الواجب الوجود بالذات
ومنهم المص وانما قال في قول الفاضل المذكور بحث لان دليل ذلك التاويل
المذكور اولا انما يدل على ان الوجود هو وجود الواجب الذي يستغني
عن السبب كما يصرح به الشارح فلا يدل على ما ذكره الافراد وقوله اذا ثبت
قرب من الوجود بمعنى الحصة فقد ثبت في كل موجود وجود خاص وهو الحصة
وما ذكره التنبيه عليه من عدم التفرقة البداهية بين موجود وموجود في ثبوت

ذكر

ذكره الافراد عند كلامه ثم عدم الخصم فانه جاز ان يكون في الواجب تعدد
للوجود والوجود المطلق وحصة الخاصة بالواجب تعدد في الممكنات
انما يتحقق الماهيات والوجود المطلق وحصصه كما اشار الشارح لتفريعه
سهو لعل ذات اذا تامل على ان الاعتراض الذي ذكره القائل المذكور
هو بعينه الاعتراض الثاني الذي ذكره سيد المدققين وان دفع ما ذكره
وان الاعتراض الاول الذي ذكره سيد المدققين انما يتوجه على ظاهر
عبارة المسكل ولا بد في دفعه من تاويل في قوله كما لا يخفى ولذا الاعتراض
الثالث الذي ذكره سيد المدققين فدفعه بان يقال ان الوجودات
الخاصة بعينها موجودة الماهيات فوجودها للماهيات لا يتوقف على وجود
الماهيات بل وجودها للماهيات بعينه وجود الماهيات كما نص عليه المكلم
وسياتي تحقيقه انشاء الله تعالى وانا اقول في اثبات ان في الموجودات امرا
وراء الماهية والوجود المطلق وحصة ان الوجود المطلق وحصة لما كانا
انتزاعيين فلا بد لهما من جهة هي منشاء انتزاعهما وماهيات الممكنات التي
هي باعتبار نفسها ليست موجودة لم يكن منشاء لصحة انتزاع الوجود حصة
فالمراد بالوجودات الخاصة التي هي حصص الوجود هي الحيثيات التي
هي منشاء انتزاع الحصص فهي تلك الحيثيات بعينها وان بالوجودات الخاصة

وتارة بافراد الوجود وتارة بارتباطات الماهيات بالوجود الحقيقي وسيأتي
تحقيق ذلك ان شاء الله الحكيم قوله سيجيء ان الوجود مشكك الخ قيل يعلم
ان مفهوم الوجود المشترك عند المص ليس قولا بالتشكيك بالقياس الى افراده
فلا يلزم ان يكون له افراد معروضة له نعم الموجود بمعنى الوجود مقول بالتشكيك
بالقياس الى الموجودات اقول هذا مخالف لما قال المص بعد ثلاثة الوجود
مشكك بالنسبة الى عوارض الماهيات قوله وقد مر انفا انه لم يثبت كونه
المشكك الخ اقول هذا مخالف لما قرر عند المص من ان الذي لا يكون
مشككا بالنسبة الى ما هو ذاتي له وشرح كلام المص انما يليق على وجه
يوافق مذهبه ولهذا جعل سيد المحققين قدس سره المدعى هنا زيادة
الوجود مطلقا سواء كان الوجود المطلق او الوجود الذي هو غير المتحصل
وهذا موافق لما قال المص بعد من قوله ويقال ان الوجود بالتشكيك على اعراضها
اي على افراد المعارضة قوله فكيف تدعون الضرورة الخ اقول لم يدل
الضرورة الا في زيادة الوجود المطلق لا في زيادة الوجود الخاص الذي
هو غير المتحصل وبازاء الضرورة بهذا الوجه اعترافا الخ اقول هذا لا يدل
على انتصار الدعوى في زيادة المطلق بل انما يدل على اندراجها في الدعوى
التي هي المراد فان قيل قبل اثبات الافراد لا يناسب التعرض لزيادتها قلت

لما كان اثباتها عند الناظر الصادق ما لا يحتاج الى زيادة تحصيل جعله
المص جزءا للثابت كما يدل عليه قوله بعد والوجود مشكك بالنسبة الى عوارض
الماهيات قوله في جزء الشيء ولا نم ان التعقل الخ مراده انه لا يلزم ان المتعقل
هو الوجود في الذهن فلا يكون منافيا لما يريد عليه انه غاية ما ذهب موضوع
قرينة الاثبات فانه وان كان منافيا بحسب اللفظ لكنه لما كان مستلزما
لعدم العلم المتعقل الوجود الذهني الذي هو يوجب تعقل الماهية مع التعقل عن
الوجود الذهني او وجه باعتبار اللازم اشارة الى الماهية هي المتعقل قوله ولا يلزم
كلامه المتن الخ لانه ان المتعقل اعم من التصور والتصديق اكثر حمل العبارة
على ما قاله السيد المحقق قدس سره قوله لانهما انما تعقلا قبل فيه مصادرة
فان الحكم بانه قد تعقل الماهية ولا تعقل الوجود انما يكون بعد ان يعلم
المغايرة كما لا يخفى وهذا في غاية الظهور وقد غفل عنه المحشون في هذا
المقام انتهى اقول الحكم المذكور انما يتوقف على العلم بمفهومي الوجود واللفظ
الدال على الماهية لا على العلم بمغايرتهما بالفعل نعم يتوقف على مغايرتهما
بعد العلم بهما بحيث يمتاز احدهما عن الآخر في التصور وذكره في غاية الظهور
وقد غفل عنه المحشون قوله وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان قيل الخ
قيل وقول المقابل حيث قال كما يفهم من كلام الشارح الخ جواب هذا السؤال

وصدر الحل ما ذكره كما لا يخفى على من نظر فيه امل لا يخفى على من نظر فيما ذكره
وجواب هذا السؤال ان الحق ما ذكره الشارح فانه قال اذ يستحيل الشك في اتصاف
الشيء بصفة لاثبات المقدمة المتممة التي هي قولنا تمثل الماهية غير مستلزم
لتمثيل وجودها ولعل هذا القائل نظر الى حاشية نقلها عن السيد المحقق
في حواشي حاشية من ان قول الشارح اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمفهومه
صريح في ان مراد المص انا نتصور الماهية ونشك في وجودها ما قال وهو تقابل
ليظهر خلافه نعم يرد على الشارح ما في الشرح القديم من قوله مع الغفلة
عن وجودها غير صريح في مثل ما ذكر القائل المذكور فان في اضافة الوجود
الى الماهية اشارة الى ان المراد من هذه الغفلة عن كون الماهية موجودة
ثم لو اريد ان يقال ما قال السيد في جواب هذا السؤال من جواز ان يثبت
لنا مقدمة من ان الحق قبل الا استدراك في ذلك على هذا القائل لانه
قال هذا الدليل لو تم لدل وتوقف تمامه على المقدمتين لا يقدح في صحته
ما ادعاه وانما كان استدراكا لو احتاج جواز التمام الى المقدمتين قوله
فيه ان مراد السيد المحقق بقوله لو تم لدل انه لو تم هذا الدليل
في اثبات زيادة الوجود المطلق لدل الخ لا ان مراده انه لو تم في زيادة
كل من الوجود المطلق والوجود الخاص لدل على زيادة الوجود الخاص فان

الشرح

الشرح يصرح بلا زيادة كما لا يخفى فاذا تقرر هذا فارتفاع كلام
هذا القائل يصير في غاية الظهور اذ يبعد مناسبة هذا الدليل في الوجود
المطلق يحتاج الى تينك المقدمتين في اجرائه في الوجود الخاص واما
ما قاله السيد الدقيق في دفع كلامه من قوله وفيه بحث اذ علم هذا
الدليل بصدقه مقيد باستجماعه للشرائط المعتبرة في انتاج هذا الضرب
من الشكل الثاني والمقدمتان اللتان هي مقدمة زيادة الوجودات الخاصة
عليها ليستا منها فان مقدمتي الدليل هما ان الماهية واجزاءها معقولة
والوجود غير معقول وشرائط انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني
هي الامور المعلومة المعتبرة في انتاجه ومن البين ان تحقق فرد الوجود
ومعلوميته على الوجه الخاص عما عداه ليستا منهما الا ترى ان صدق
هذا الدليل فيما لا فرد له اصلا كان يقال الماهية واجزاءها معقولة والاخرى
غير معقولة فتمام هذا الدليل ليس موقوفا على ان يكون للوجود فرد وراء
الحصة والا على ان هذا الفرد معلوم لنا بوجه ممتاز عما عداه فظهر ان
الدليل المذكور تم بدون ضمائم المقدمتين فلا يكون تقديرهما مسلمتين
لتقييد صدقه فانه طور احتاج الى ضم مقدمة وهي ان يقال مراد السيد
المحقق من قوله هذا الدليل لو تم لدل على زيادة الوجود الخاص انه زائد انه

لو تم في اجرائه في زيادة الوجود المطلق لدل على زيادة الوجود الخاص
كما اشير اليه سابقا ليندفع عنه ما قال القايل المذكور عليه من ان
تقرير الدليل على ما ذكره المص هو ان تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية
فاذا اجري في الوجود الخاص يكون هكذا الوجود الخاص ينفك عن الماهية
في التعقل ولا شك انه اذا لم يكن للوجود فرد لم يكن هناك وجود خاص ولم
يصدق انفكاك الوجود الخاص عن الماهية في التعقل اذ ليس المراد بالانفكاك الموجود
في حصول الدليل مطلق التعقل عن احدهما مع العلم بالاخر حتى يصدق بانتفاءه
بل العدول المستلزم لتحقق ذلك بين فظهر توقف تمام الدليل على المقدمة
الاولى واما توقفه على المقدمة الثانية فلما ذكروا انه بعينه ويتفصل المقام
ان غرض الاستاد قدس سره ان هذا الدليل على تقدير تمامه يمكن جريانه
في الوجود الخاص وذلك انما يكون بوضع الوجود الخاص مكان الوجود المطلق
فقال انا نعقل الماهية مع الجهل بالوجود الخاص وح يظهر توقف تمام الدليل
على المقدمتين اذ لو لم يكن للوجود فرد لم يصدق انا نعقل الماهية مع كون
ذلك الفرد مجهولا بناء على ما نبهنا عليه ولو لم يكن معلوما بكنهه او
بالوجه المميز هو جميع ما عداه لم يعلم انه غير معلوم عند تعقل الماهية
وعلى التقديرين لم يتم الدليل الذي ذكره وليس مراده قدس سره ان هذا

الدليل

الدليل يدل على زيادة الوجود الخاص بدون تغير في حده الاصغر فان ذلك
مما لا يتجه قصد عاقل انتهى اقول بعد تتميم المقدمة المذكورة لا خفاء
في اندفاع هذا الكلام فانه انما يدل على ان هذا الدليل بدون تغير في حده
الاصغر لا يدل على زيادة الوجود الخاص وظ انه قال يدل على زيادة
الوجود المطلق بدون ذلك التغير فبعد تتميم المقدمة المذكورة ملخص مراده
الانتهاء استاد انه لو تم هذا الدليل بدون التغير في حده الاصغر في اثبات
زيادة الوجود المطلق لدل بعد التغير على زيادة الوجود الخاص فلم يكن
تاسيسه هذا الدليل معروضه بعد التغير فيندفع كلام القايل المذكور
بالكلية كما لا يخفى ثم ما قاله القايل المذكور من ان التحقيق ان مراد الاستاد
هو ان الدليل على الوجه الذي قرره وهو انا نعقل الماهية ولا نشك
في وجودها يدل على زيادة الوجود الخاص فانه لو كان الوجود الخاص
عين الماهية لم يتصور الشك في وجودها بعد تعقلها كما في الوجود
المطلق ولا يرد عليه انه لا يتوقف على المقدمتين اما على الاول فلانا لا نسلم
ان مراده من الوجود الخاص هو الفرد الحقيقي اذ يصدق على الحصة انه
وجود خاص ولئن سلمنا ذلك يجوز ان يكون مراده قدس سره انه على تقدير
تحقق الوجود الخاص كما ذهب اليه القايلون به واما على الثاني فلو يكفي

تصور الوجود الخاص والوجه المقابل للعدم اذا قرر الوجود الخاص بمعنى آخر
صار النزاع لفظيا ولا شك ان الوجود الخاص لو كان عين الماهية لم يقع
الشك في وجودها مع تعقلها ولا يرد عليه انه على تقدير العينية لا يقع
الشك فيه كما لا يقع الشك فيه في كون الماهية ضروريا لما ذكرنا من ان الوجود
الخاص معلوم بهذه الاشارة فنزاعنا في ذلك وجه صحته يعلم ان لو قرر
الدليل على ما ذكرنا التي ايضا يندفع ايراده ثم ما ذكر لا يخفى فساده اما اولا
فلانه لا حاجة الى التعرض لزيادة الحصة بعد اثبات زيادة الوجود المطلق
اذ لا بد بعد التغير على زيادة الوجود الخاص فلم يكن تمامية هذا الدليل
معروفة بعد التغير فيرد فيه كلام القائل المذكور بالكلية كما لا يخفى
ثم قال القائل المذكور من واما ثانيا فلانه خفاء فان مراد الاستاد
من الوجود الخاص هو الفرد الذي هو غير الحصة الذي قال الاكثر
وسائر المحققين وليس كلامه قدس سره بتحقيقه وان لم يتحقق الفرق ان قوله
لا يحتاج اثبات زيادة على اثباته واما ثالثا فلانه مراد الشيخ من تعقل
الفرد بوجه ما ان عما عداه تعقله بوجه ما ان عن جميع الماهيات فاذكره
القائل لا يدل على عدم الاحتياج الى المقدمة الثانية التي هي عبارة عن تعقل
الفرد معلوم بوجه ما ان عن جميع الماهيات ثم الثانية وان الفرد معلوم

لنا بالكنه او بوجه ما ان عن جميع ما عداه قيل عليه انه على التقديرين
يحتمل الا يكون معلوما ولا نعلم انه معلوم لنا اما على الثاني فلان اذا
تصورنا الانسان بالفاعل فانا علمنا بوجه ما ان عن جميع ما عداه
ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق يكون الانسان معلوما ولم يكن لم يعلم
ان الشيء المعلوم بوجه الضحك معلوم بجهلنا بان ما علمنا بوجه الضحك
بعينه هو الحيوان الناطق نعم انما يثبت على هذا التقدير المغايرة بين تلك
الماهية وذلك الوجه فقط واما على الاول فلانا اذا علمنا الشيء بالكنه
كالانسان بالحيوان الناطق مثلا ولم يعلم انه كيف الانسان فانا
نشك في كونه معلوما بالكنه بجهلنا فان الحاصل انما هو كنه الانسان
فيجوز عندنا ان يكون وجها من وجوهه وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان
غير معلوم لنا عند تعقل مثلا الحيوان ان يكون معلوما ولا نعلم انه
هو فلا يحصل لنا العلم بمغايرة ب لد نعم لو علمنا ان ذلك كنه لا يندفع
ذلك ودليل هذا مراد الشيخ ولا يأتي مثل ذلك في التقدير الاول كما لا يخفى
بل غاية الكلام ان يقال المراد بالوجه الذي يمتاز به في العقل عما عداه
ولا يخفى ما فيه من الركاكة والتعسف ويمكن ان يقال لا يلزم من توقفه
على المقدمتين ان لا يتوقف على غيرهما فيندفع الايراد على تقدير كونه

متعقلا بالكنه اذ يتم بانضمام مقدمة اخرى هي العلم بكونه كنهها
وهي الكلام في التقدير الاخير انتهى وفيه بحث لا لما قال عليه السيد
المدقق من انه قد حكم الشارح باتحاد اجزاء هذا الدليل في الوجود الخاص
يتوقف على العلم بالوجود الخاص اما بالكنه او بوجه يمتاز به عما عداه
وذلك لان اجزاءه فيه ان يقال واجزاؤه معلومة والوجود الخاص ليس
بمعلوم والحكم الثاني يتوقف على العلم بالوجود الخاص على الوجه الممتاز
عما عداه اذ لو لم يعلم انه هو ولم يحكم بان معلومية الشيء مستلزمة لمعلوميته
ليرد عليه ما ذكره من احتمال ان يكون معلوما على التقديرين ولم يعلم
انه معلوم وفي قوله وعلى هذا فلا نعلم انه كنه غير معلوم لنا
ايهام العكس اذ الدعوى ان العلم بمغايرة الوجود الخاص للماهية من هذا
الدليل مستلزم للعلم بكنه وجود الخاص او بوجه يمتاز عما عداه
لان العلم بكنه الوجود مستلزم لمغايرته للماهية لتوجه عليه ما ذكره
من جواز كون الوجود معلوما بالكنه ولا يعلم المغايرة واما فلا لما قال
السيد المدقق لانه مندفع بما قال عليه القائل المذكور من انه
كلامي صريح في انه على التقديرين ايضا لا يمكن بانه غير معلوم لاحتمال
كونه معلوما ولا نعلم انه معلوم بمثل ما ذكره الشارح فلا يتم الدليل نعم

المقدمتين

المقدمتين كما ادعاه الشارح بقوله نعم يمكن ان يثبت مقدمتان فالاعتراض
انما نشأ من سوء فهم المراد من الايراد اذ على تقدير عدم العلم بانه هو لا يكون
من الحكم بانه غير معلوم فلا يتم الدليل بعد انضمام ايضا لاحتمال كونه معلوما
ولم يعلم انه معلوم لعدم العلم بانه المعلوم هو والحاصل ان عدم العلم بانه
هو لا يوجب عدم الجزم بانه غير معلوم لاحتمال كونه معلوما ولم نعلم انه
معلوم لعدم العلم بخصوصه وليس فيه ما توهم ان يمتاز الايراد على الشارح
حكم بان معلومية الشيء مستلزمة لمعلوميته ومما ذكره من ايهام العكس
فهو توهم العكس وذلك لان الشارح ادعى تمام الدليل بعد ضم المقدمتين المقبلة
لقيام الاحتمال القادح في الحكم بان الوجود الخاص غير معلوم والايراد انه
لا يتم بعد ذلك ايضا لقيام ذلك الاحتمال وايضا قلنا في كلام القائل
المذكور اولا بحث لانه لا خفاء في ان مراد الشارح من تصور الشيء بالكنه من حيث
هو كنه وهو لا يتصور بدون العلم بكونه كنهه وايضا تصوره بالكنه
كاف في اثبات المغايرة لان تصور الفرد الخاص بالكنه لا ينفك عن التصديق
بالوجود المطلق وان لم يعلم ان ذلك الكنه كنهه وايضا لا خفاء في ان تصوره
الشيء من تصور الوجود الخاص بوجه يمتاز عما عداه تصور بوجه يمتاز به
عما عداه من الماهيات وتصوره بهذا الوجه لا ينفك عن التصديق بالوجود

وذلك كاف في العلم بمغايرة الذات للهيئة وايضا سلمنا انه من تصور الشيء
بوجه يمتاز به عما سواه في هذا المقام ولا تعسف ولا ركاكة فيه وايضا
قوله وعلى الكلام في التقدير الاخير فانه لا يدل على الحط بعد الضم اصلا
كما لا يخفى فساده فانه بعد ضم قولنا كون هذا الوجود بحيث يمتاز الوجود
الخارجي عن الماهية في العقل تم المطلوب كما قلنا من ان مراده هذا وانه خلاصة
كلام الشارح انه لا يمكن تتميم الدليل المذكور في اثبات زيادة الوجود الخارجي
الا بعد تسليم المقدمتين وامكان عدم تمامية هذا الدليل بعدهما
في اثبات تلك الزيادة بناء على الاحتمالين اللذين ذكرهما القائل المذكور
قوله يجوز ان يكون معلوما اي ان يكون معلوما في نفس الامر عند عقلنا
الماهية ولا نسلم انه معلوم عنده وذلك لانه فرض ان لم يكن معلوما بوجه
يمتاز عن الماهية في العقل ولا نقال على ان لا يكون معلوما لا يجوز
ان يكون معلوما لامتناع اجتماع النقيضين لانا نقول على تقدير ان لا يكون
معلوما يحتمل عند العقل ان يكون معلوما ولا تنافي بين انتفاء الشيء
في الواقع واحتمال ثبوته عند العقل انتهى اقول لا نسلم بعبارة ما في الشرح
ان يقال على تقدير ان يكون الشيء معلوما عند العقل امرا في نفس الامر
يحتمل عند العقل ان لا يكون معلوما عنده لعدم العلم بالشيء بحيث يمتاز

عن الغير

عن الغير في العقل او يقال على تقدير ان لا يكون معلوما في تجويز العقل
يجوز ان يكون معلوما في نفس الامر قوله واثباتهما امر دونه خرط
القتاد اقول ليس في اثبات تينك المقدمتين عسر واما الاول فلانه
لما لم يكن الماهيات باعتبار ذواتها ومفهوماتها بحيث ينتزع عنها الوجود
الخارجي مثلا والا لم ينفك عن صحة انتزاعه حيث لما كانت سواء كانت
في الخارج او في العقل وليس كذلك كما لا يخفى فاذا وجدت في الخارج وصارت
بحيث يصح ان ينتزع عنها الوجود الخارجي فلا محالة تحقق حيثيات
ينضم اليها في الخارج وهي منشأ الانتزاع الوجود المطلق وتدل
الحيثيات لا يصح ان يكون انتزاعه والا لكان الكلام كالكلام في الوجود
المطلق فلا بد من الانتهاء الى حيثيات متحققة في نفس الامر بديهة
الانتزاع بحيث يصح باعتبارها في الماهيات انتزاع الوجود عنها
وتلك الحيثيات هي افراد الوجود التي ليست بجسم او هي التي يعبر تارة
عنها بالشيء المجهول الحقائق وتارة المطلق التي لا اسم لها فان هذه
الالقاب ليست الوجود الانتزاعي الذي هو معلوم بالبديهة وهذه الافراد
هي التي اشار اليها المص بقوله فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه
وايضا قد اشار المص الى زيادة على الماهيات حيث عبر عنها بالعوارض

في قوله ويقال بالتشكيك على عوارضها بل يعلم من ذلك ان يثبت زيادة
على الماهيات فبهذا القول فوجب اندراج اثباتها في اثبات زيادة الوجود
المطلق ولو سلمنا عدم انتساب الافراد حينئذ اعتراف المص بحقيقتها وزيادتها
وجب اندراج اثباتها في اثبات زيادة الوجود المطلق وقول المص في اثبات
الافراد موافق لقول الحكماء قال بهمنيار فالوجود الذي هو الكون
في الاعيان وانه في الاعيان ليس يحتاج في ان يكون في الاعيان الى كون
الاخر في الاعيان يقترن به فانه متى ما يصير الشيء في الاعيان او لم يكن
يكون لذاته في الاعيان وفرق بين قولنا لذاته في الاعيان وبين قولنا
بذاته في الاعيان فانه ما يكون لذاته في الاعيان يصح ان يكون له
سبب بذاته في الاعيان لا يكون له سبب وبالجملة فالوجود حقيقته
انه في الاعيان لا غير وكيف لا يكون في الاعيان ما هذه حقيقته
والفاعل اذا افاد الوجود فانه يوجب الوجود واعجاب الوجود هو
افادة حقيقته لا افادة وجوده فان للوجود حقيقة وماهية
انتهى ثم قال بعد القول المذكور بل يقول ان الوجود اما الكون
الشيء بالقياس الى الماهيات فكما ان الشيء من لوازم الماهيات
فالوجود من لوازم صفات الاسم بها يوصف الشيء بانه في الاعيان

وايضا

وايضا قال ثم اعلم ان الوجود المحمول على ما يحمل حمل التشكيك لا حمل
المواطاة ويعني ذلك ان الوجود الذي لا سبب له مقدم بالطبع على الوجود
الذي له سبب وكذلك وجود الجوهر مقدم على وجود العرض ثم قال
فحين اذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني به الوجود العام بل يجب ان يخصص
كل موجود بوجود والوجود اما ان يتخصص بنفسه ويمكن الوجود
على هذا الوجه جنسا او يكون الوجود العام من لوازم خاصة
بها يصير الشيء موجودا وقال المص في شرح الاشارات والمعنى الواحد
المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية الوجود
او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا يختلف ولا جزءها
بل اما ان يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول
على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء
ماهية اما بل هو امر لازم لها من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد
الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسما
لها بالفعل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة
او السواد بالتشكيك فيكون ذلك المعنى لازما لذلك الجملة غير مقوم
فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات

المختلفة والصورات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اصول على ماهيات
الممكنات بل على ماهيات تلك الماهيات انه ايضا يقع عليها وقوع لازم
خارجي غير مقوم انتهى والغرض من هذه النقول ان المص موافق
للحكماء في اثبات افراد الوجود وكون الوجود عارضا لها وشكك بالنسبة
اليها فان قيل اعترض صاحب المحاكمات على المص في اثبات افراد الوجود
وقال ان هذا مخالف لاجماع الحكماء فانهم اتفقوا على ان ليس للوجود
الا فرد هو الواجب الوجود الذي هو موجود باعتبار ذاته واما الممكنات
فهي انما توجد بواسطة ان تباينات لها بذلك الوجود الحقيقي الذي
هو باعتبار ذاته محقق قلت في دفعه ان مراد المص باثبات افراد هو
تلك الارتباطات التي بها يصير الماهيات موجودة فغير الوجود
عبارة عما يصير به الشيء موجودا ولا شك في تحققه في نفس الامر
والحاصل انه لا شك في تحقق الامتيازات افراد الوجود التي اثبتها
الحكماء انما عبارة عن الوجود [illegible] المتقدم بين
الماهيات ولا عبارة عن الوجود الحقيقي من حيث هو هو متعلق
الماهيات به وعلى الثاني التقادير والتقدير انما هو الاعتبار هذا
هو الكلام في اثبات المقدمة الاولى واما الكلام في المقدمة الثانية

فنقول

فنقول انه لا يخفى ان افراد الوجود متصفة عند العقل بكونها منافية
للعدمية ومتحدة لانتزاع الوجود فلا تخ يكون معلومة بهذين الوجهين
فيصح الاستدلال المذكور بالتقريرين اللذين احدهما مختار سيد المحققين
والآخر مختار الشارح رحمه الله فان افراد الوجود يمتاز عند العقل عن جميع
الماهيات بهذين الوجهين فعند العقل الماهيات يمكن ان يحكم بانها غافلة
من فرد الوجود ايضا كما حكمنا بانها غافلة عن تعقل الوجود المطلق سببا انما
يجد ان الماهيات لا ينافي العدمية في الخارج ولا ينافي العدمية المطلق
اولا وبالذات هذا على تقرير الشارح واما على تقرير السيد المحقق فظاهر ان حصول
الشك في الوجود المطلق مستلزم لحصول الشك في فرد الوجود الذي هو معلوم
بالوجهين المذكورين قوله والجواب عن هذا الدليل الخ اقول دليل انفكاك
التعقل على تقرير الشارح رحمه الله لا يتوقف على تعقل الماهية بالكنه سواء اريد
بالكنه نفس الذات في المركب وفي نفس الذات في البسيط او معنى اعم منه
وهو نفس الذات التي هي الماهية بالجملة المركب لانه يصح الاستدلال
بهذا على الماهيات بوجه يمتاز عن الوجود مثلا اذا كان الماهيات
معلومة بانها باعتبار ذاتها لا ينافي العدمية ويعلم ان ذلك الوجود
لم يوجد في حقيقة الموجودية علمنا ان المعلوم بذلك الوجود منفك عن الوجود

في التعقل بحسب الذات وتفصيلها اي بحيث اذا وجد في العقل باجتماع
الذات وتفصيلها لم يلزم وجود حقيقة الوجود فيه وايضا دليل التعاكس
التعقل على تقرير السيد المحقق قدس سره لا يتوقف على تعقل الماهية بالكنه
فانه يكون ان يعلم الماهيات بوجه الجزم بانها ان وجدت في العقل بذواتها
او بتفصيلها يصح ان يشك في موجوديتها وفي الذات والذاتيات لا يصح
الشك وايضا الدليل الثاني الذي هو المشار اليه بقوله الخ هذا الدليل
لا يتوقف على تعقل الماهيات بالكنه لكنه سواء كان الكنه بالمعنى
الاول المذكور او بالمعنى الثاني فانا اذا تعقلنا الماهيات بالوجه
الذي لم يجده في الوجود يصح الاستدلال بان يقال الماهيات التي علمناها
بذلك الوجه بحيث اذا تعقلناها بالكنه وحملنا عليها الوجود يكون
لذلك الحمل فائدة ويحتاج الى الاستدلال واذا حمل عليها نفسها او ذاتياتها
على تقدير تعقلها بذواتها او بتفصيلها لم يكن لذلك الحمل فائدة ولا حاجة
له الى الاستدلال ولا شبهة في تمامية هذا الاستدلال بدون تعقل
ماهياتها بذواتها او بتفصيلها والمثال المذكور في الوجه كاف لتصحيح
جميع ما ذكر وما يتعلق بهذا المبحث ان شاء الله تعالى قدس سره
حمل الكنه المذكور في قوله الخ لو كانت الماهية متعلقة بكنهها

على تعقلها

على تعقلها بتفصيل الذاتيات كانت مركبة فاعترض عليه بان هذا
غير سديد لان حمل الذاتيات على الماهية المجملة وهي التي يوصل تفصيلها
الى الحد ويكون جوابا للسؤال بما هو عن افراد النوع من غير زيادة
لا يحتاج الى الاستدلال بل هو ضروري مثلا اذا لاحظنا الماهية المجملة
الانسانية المعبر عنها باسرها ضروريا وقس عليه ساير الماهيات
المفصلة لا يحتاج الى الاستدلال لان العرضيات ايضا كذلك مثلا كما ان
الحيوان الناطق حيوان وناطق كذلك الحيوان الماشي ماش وح يتم
الدليلان من غير احتياج الى تعقل الماهية بكنهها نعم تقرير الدليل
الاول على ما اشار اليه الشارح يتوقف عليه ثم قال فان قلت يحتمل ان يكون
تلك الماهية المجملة نظرية فيكون حكمها حكم الكنه قلت تلك الماهية
المجملة من حيث هي معلومة بالبديهة غالبا وتنتقل الذهن منها الى المبادي
ولا يكتسب بالحد فلانه يوصل الى تفصيلها اليها مجملة واما بالرسم فلانه
يوصل الى وجه عرضي لا يقع في جواب ما هو وذلك يصح فيه وهي معلومة
من حيث وضعها اي الماهيات كالانسان والفرس بان انها معلومة
بالضرورة سلمنا توقف الدليلين على تعقل الماهية بالكنه لكن ذلك
لا يقدح في الاستدلال لان حمل الوجود على كنه كل ماهية اذا اخذت

بذاتها من غير التفات الى ما هو غيرها مفيد ومحتاج الى الاستدلال
بالفكر غاية الامر ان بعض تصورات تلك الحكايات وهو كنه الماهية
نظري في الاغلب ومن البين ان الحكم الضروري الذي يكون
بعض اطرافه كسبيا صحيح الاستدلال به ولا يصح ابطال الرد بمثله
بذلك مثلا اذا قيل كنه الانسان مركب من اجزاء لا يمنع ولا يبطل
هذا الحكم بان تصور كنه الانسان نظري وما نحن فيه من هذا
القبيل انتهى اقول في كلامه بحث لا لما قيل عليه من انه يجوز ان يكون
الماهية المجملة مدركة بعرضي يكون حمل الوجود بالقياس اليها محتاجا
الى الاستدلال ويكون بالقياس الى ما هو كنهه كذلك كما اذا تصور
الانسان بالضاحك لا يكون حمل الحيوان عليه ضروريا لان ذلك كلام
لا يضر بكلام السيد المدقق فان حاصل كلامه ان مناسبة المدلولين
لا يتوقف على تعقل الماهية بالكنه بمعنى تفصيل الذات بل انما يتوقف
على تعقلها باحد من النحوين اما تفصيل الذات وتفسير الذات وكلام هذا
القائل لا ينافي ذلك بل يؤيده وبذلك يندفع هذا الكلام لا لما نسبه
الى السيد المدقق من انه لا يجوز مثلا تصور الانسان بالضاحك
بل المتصور حينئذ هو الضاحك والحكم عليه يسري منه الى الانسان بالعرض

وعلى تقدير

وعلى تقدير جواز ذلك يكون الحيوان بالقياس اليه عرضيا ولم يكن ما
نحن فيه لما في ذلك الدفع من الحكم بعدم جواز تصور الانسان بالضاحك
مكابرة وان اراد الحكم منه الى الانسان بالعرض مستلزم لكونه معلوما
بالعرض وذلك العلم عبارة عن تصور الانسان بالضاحك ولما في قوله على تقدير
جواز ذلك الخ من ان الكلام انما هو في حمل الحيوان على الانسان المعلوم بالضاحك
المحكوم عليه بالعرض وسط العرض ما اصل بذلك كما لا يخفى واما ما قيل
على كلام السيد المدقق قدس سره من الامور الشائعة بين القوم ان
الفرق بين الحد والمحدود بالتفصيل والاجمال بمعنى ان الحد مفصل
والمحدود مجمل ولم يقل بعكس ذلك احد سوى هذا المعترض وما ذكر
في جواب السؤال المعتد بقوله فان قلت لا يقع جوابا عنه اذ السؤال
احتمال النظرية والجواب ان الغالب هو البداهة وعلى تقدير التسليم
لا ينافي احتمال النظرية اي الغالب هو البداهة بل يستلزم كما لا يخفى
وكون الحد موصلا الى التفصيل الا الى المجمل بخلاف ما يقرر في الصناعة كما مر
وعدم وقوع الرسم في جواب ما هو هم كما سبق ووضع اللفظ بازاء
المعنى يستلزم تصور ذلك المعنى بوجه ما لا بكنهه الا ترى انك اذا رايت
شبحا من بعيد امكنك ان تضع لفظا بازائه قبل ان يتعين عندك حقيقته

وقوله لسنا نوقف الدليل بين تنزل عن منع غير موجه لان كلامه الشيخ
حاصله منع المقدمة بافادة الحمل والحاجة الى الاستدلال على تعليم المحقق
بالكنه لا يتوقف الدليل على تعقل الماهية بالكنه وتحريره انه انما يتم
لو كانت الماهية متعلقة بكنهها ومع ذلك كان حمل الوجود عليها مفيدا
او يحتاج الى الاستدلال لعدم تعقلها بالكنه والافادة والحاجة انما يدلان
على انه لو كانت الماهية متعلقة بالكنه وظاهر ان المنع الذي نزل عنه
المعترض مع انه ليس على قانون التوجيه لا يحاط له بكلام الشيخ ومعنى
البداهة في الافادة والحاجة على تعليم ماهيتها لكنه غيره بل قال الشيخ
في التعليقات واجب الوجود ذات لا يمكن ان يتصور الا بوجوده اقول فيه
بحث انما اولا فلان الاجمال معان متعددة منها اثنان ما قال في مبحث
الماهية احدهما هو كون الماهية بحيث يصح ان يحمل على الجنس والفصل
والماهية بهذا الاعتبار هي المعنى الذي وضع اللفظ بازائه كالانسان
مثلا فان لفظ الانسان انما وضع لمعنى واحد يصح ان يحمل انه الحيوان الناطق
والتحديد الاصطلاحي لا يحصل البتة بل انما يوصل اليه التحديد المعنوي فان
التحديد الاصطلاحي انما يوصل الى كنه هذا المعنى معلوما بالحيوان الناطق
وثانيهما ما يقال في الفرق بين الحد والمحدود والمفصل منه كما يقال حد

تصورات

تصورات محدود فحجم التصورات من حيث الحجم هو ما يوصل اليه الحد والتصورات
باعتبار التعدد هو الحد فحاصل كلام السيد المدقق ان حمل الذاتيات
على الماهية المجملة التي هي الموضوع لها اللفظ الذي يصح ان يقال في السؤال
بما هو ان افراد النوع بديهي لا يحتاج الى الاستدلال ولا خفاء في ان
هذه الماهية الاجمالية لم يكتب بالحد على الحد يوصل الى تفصيله وندفع عنه
ما قال القائل من قوله من الاسئلة الشايعة بين القوم الى قوله سوى هذا
المعترض فانه اراد بقوله المحدود المذكور في قوله ان الفرق بين الحد
والمحدود ما ان يحدده فالفرق بينه وبين الحد بالاجمال بالمعنى
الاول والتفصيل مما لا شبهة فيه لاحد ولا للسيد المدقق وان اريد
به ما هو حاصل من التحديد ففيه اجمال بالمعنى الثاني اي باعتبار
المجموعية او باعتبار كونه ملفقا بالتفات واحدا او باعتبار كونه
مفهوما من لفظ واحد وهذا التحقيق لا اجمال لا منه السيد المحقق
وليس في كلامه ما يوهم ان الاجمال في الحد والتفصيل في المحدود فسقط
قوله ولم يقل بعكس ذلك احد سوى هذا المعترض واما ثانيا فلان قوله
غالبا في قوله معلوم بالبديهة غالبا في المعلومية لا في البداهة
كما يدل عليه قوله ولا يكتب اما بالحد الى قوله وبذلك يقع فيه مندفع عنه

قوله في جواب السؤال الى قوله كما لا يخفى واما ثانيا فلان كون الحد
موصلا الى التفصيل لا الى المجمل خلاف ما تقرر في الصناعة كما مر عند دفع
فان الاجمال المنفي لا بمعنى الاجمال الثابت كما مر واما رابعا فلان السيد
المحقق لا يقول بكون وضع اللفظ بازاء المعنى مستلزما لتصور ذلك
بالكنه فاندفع عنه قوله ووضع اللفظ الى قوله لا بكنهه واما خامسا
فلان قول المعترض فلا افادة والحاجة انما يدل على الخلط لو كانت الماهية
متحققة بالكنه يدل على ان الدليلين متوقفان على تعقل الماهية بالكنه
كما يدل عبارة الشرح عليه وهذا هو مراد السيد المدقق من قوله صلنا
توقف الدليلين فاندفع عنه قول المعترض عليه وقوله سلمنا توقف
النتيجة الى قوله لا ربط له وكلام الشارح واما سادسا فلانه ليس في كلام
السيد المدقق دعوى البداهة في الافادة والحاجة على تقدير تصور الماهية
بالكنه لا في الماهيات الممكنة وما نقل عن الشيخ لا ينافيه ويعلم مما نقل
عن الشيخ ان جميع الموجودات الخاصة زائدة على الماهية فان جميعها ينتزع
عن كونها غير منفك عن الموجودية في التصور واما البحث المشار اليه
اولا في كلام السيد المدقق فلو انه اذا سلم توقف الدليلين على تعقل الماهيات
بالكنه لم يكن الاستدلال بهما بدون تعقل الماهيات بالكنه الذي

تحققهم

تحققهم وهل مراد الشارح الاخذ او على هذا لا يخفى ما في قوله لكن
لا يندرج في الاستدلال وما ذكره في بيانه انما يتوجه لو قال الشارح الدليلان
يتوقفان على بداهة الماهيات بالكنه واما البحث في كلام الاول بان يقال
لم يرد الذهن تصور الماهية بالكنه تصورها بتفصيلها بل اراد به ما هو
اعم من ذات المهية المجملة ومن تفصيلها لجنسه انه مندفع بان الدليل
اقامه الشارح انما اجرى بتقرير الشارح اجرى على نفي كون الوجود جزءا
لما يتوقف على تعقل الماهية بتفصيل ذاتها ويقول ايضا اذا لم يكف في تعقل
كنه الشيء تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ثم لو
ما ذكره السيد المدقق اولا على ما ذكره سيد المحققين في حواشيه وهو
تعيينه ما ذكره الشارح يمكن رفعه بما ذكر من الاحتمال لانه قدس سره
لم يحمل قوله المصنف لانكارهما تعقلا على اختيار الشارح وايضا اذا لم يكف
ويمكن ان يحمل هذا باعتبار على اختيار قدس سره التقرير الذي اختاره
في توجيه قول المصنف لانكارهما تعقلا قوله وايضا اذا لم يكف الخ قيل معنى
تصور الشيء بالكنه هو ان يكون هو بنفسه ممثلا في الذهن والتصور
بالوجه ان لا يكون هو ممثلا بل ما يصدق عليه فالمرآة والمرئي في الاول
متحدان بالذات وفي الثاني يختلفان بالذات متحدان اتحادا بالعرض

وتحقيق ذلك ان اتحاد الشيء بامر ذاتي له او ذات له اقوى من اتحاده
بالعرضي الصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض
اذ مصداق ذلك الاتحاد قيام مبدء الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا
ومفهوم الهو هو مطلق للاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات
الا ان مصداق الحمل فيها مختلف فاذا وجد قدر من الماهية في الخارج كان
ذاتيا له موجودة فيه بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان الوجود
العارض للماهية المعروضة غير عارض للعرضي فانه مغاير لها بحسب
الماهية والجعل نعم له معها علاقة وارتباط فيتصف بالاتحاد به بوجه
ما نظير ما في اتحاد القطن والنسج مثلا من حيث عارض البياض وكما ان
وجود الماهية في الخارج ينسب الى عرضياتها بالعرض كذلك وجود عرضها
في الذهن ينسب اليها بالعرض اذا التفت النفس بها اليها اي لاحظها
بحيث ينطبق عليها فيهما تاكس في الوجودين اذا التفت ذلك علمت
ما في الشكيف واذا كان الجنس والفصل تصورهما بالعارض كانت
الماهية ايضا كذلك فان الماهية عين الاجزاء بالاسر انتهى اقول فيه
بحث لها اولا فلان تصور الشيء بالمعنى الذي ذكره غير متعارف فان
معناه المتعارف هو تفصيل ذات المركب ولهذا قيل في البسيط ان كنه

وانه اي ليس له كنه فمعناه المتعارف لا يتناول تصور ذلك ذات المركب بالاجمال
وليت شعري لم يجز التصور بالكنه بامر المتعارف وهو المعنى المذكور
او انهم نفسوا ذات المركب وذات البسيط لتناسب قول الشيخ حيث قال وايضا
اذا لم يكن في تعقل كنه الشيء تعقل اجزائه الاولية ويندرج في قوله بوجه
ما تعقل الجنس والفصل القريبين بذاتهما لا تفصيلهما وتعقل تفصيلهما
بدون تفصيل الاخر الاجزاء وبهذا الاعتبار يكون الكنه معقولا له فانه
اراد بوجه ما من الوجوه التي يمكن الكفاية بها سواء كان اصل الذات
او تفصيلها وح يندفع ما قاله على الشيخ من انه اذا كان الجنس والفصل
متصورين بالعارض كان الماهية ايضا كذلك بالضرورة فان قيل لعل الباعث
على الحمل المذكور دفع ما ترامى سيدنا المدقق من ان حمل الذاتيات على الذات
بدون تفصيل الذات لا يحتاج الى الاستدلال قلت اذا كان هذا باعثه
على الحمل المذكور صار بمنزلة الهارب من المطر الواقع تحت الميزاب كما لا يخفى
اذ حينئذ اما اولا واما ثانيا فلان قوله والثاني مختلفان بالذات يتحدان
بالعرض نظرا الى ان الشيء قد يتصور بوجه عام ذاتي او بوجه مساو ذاتي كتصور
الانسان بالحيوان او بالناطق وتصور الحيوان بوجه الجسم المساوي لهذين الوجهين
ليس اتحاد هما ذي الوجه بالعرض بالمعنى الذي قصده هذا القائل كما لا يخفى

واما ثانيا فلان قوله فاذا وجد فرد من الماهية في الخارج كان ذاتيا لها
موجودة فيها بالذات نظر اسيجي فيه لان ما هو الحق في بحث تحقق نحو وجود
الذاتيات في الخارج واما رابعا فلانه قوله فان الوجود العارض للماهية المعروضة
غير عارض للعرض مخالف لما يظهر من والدليل الذي ذكره من قوله فانه مغاير لها
في الماهية والجعل لا يدل على نفي الاتحاد في الذات والوجود كما لا يخفى وسياتي
زيادة تحقيق في مباحث تحقيق الحق واما ما قال السيد المدقق معترضا على قول
القايل المذكور من قوله فيه بحث اما اولا فلان المتصف بالوجود لو لم يكن
متمثلا في الذهن لم يكن معلوما لان العلم عبارة عن التمثل على ما حقق
في موضعه واذا لم يكن معلوما لم يكن التوجه اليه بالامر المتادر عليه
ولا يغيره لامتناع التوجه الى المجهول واما ثانيا فلان العرض كالكاتب
لو كان مغايرا للانسان في الماهية ويجعل في الخارج لم يكن عينه فيه فلا
ان يقال احدهما هو عين الاخر على ما يقتضيه حمل المواطاة ولو كان بينهما نظير
ما في التطرف والتلحي من العلاقة والارتباط لاستقام بذلك ان يحكم باتحادهما
في متعلق ما بان احدهما عين الاخر واحب بعينه من ان حمل المواطاة في الامر
بمعنى اخر فيجي ابطاله ويقصد انهم جردوا التغير عن خصوصية المواد في جرى
عنها بحر وب ولو كان معنيان كيف يتمشى هذا واما ثالثا فلان ما اراد

بقوله وجود الماهية في الخارج ينسب الى عرضيا تها بالعرض انه ينسب
اليها على سبيل التجوز بلا زيادة فيه وان اراد انه ينسب اليها حقيقة
وانما يوجد بذلك الوجود هو كلام خال من التحصيل اذ لا معنى لوجود الشيء
بوجود غيره وان اراد امرا اخر فلا بد من بيانه لتبيين حاله وكذا الكلام
في نسبة وجود عرضا ذات الماهية في الذهن اليها وقد فع القايل بانه
الابحاث الثلثة وقال اما الاول فيندفع بانه كما ان التصور بالوجه
معلوم بالعرض بمعنى انه قد علم بالدلالة معه في نحو من اعتبار الوجود
كذلك من تمثل بالعرض ذلك المعنى وكونه يتوهم بانه اذا علم الكاتب كان
كنه الانسان متمثلا في الذهن مع انه ليس في الذهن الا صورة الكاتب
وما ذكره من انه لو لم يكن معلوما لم يكن التوجه اليه مندفع بما ذكرنا
اخرا من ان المراد بالتوجه ملاحظة الوجه على الوجه الذي ينطبق
عليها فاما اذا لاحظنا الكاتب مثلا على الوجه الذي يصير عنوانا
لافراده كما في قولنا كل كاتب كذا فقد لاحظنا على تلك الوجه بخلاف
ما اذا لاحظناه على الوجه الذي لا يصلح لذلك كما في موضع التفسير الطريق
وهذا هو الفرق بين العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه لا ما ترجمه
الفاضل من ان الفرق بينهما بحسب الذات اذ المعلوم في الصورتين

بالحقيقة هو الوجود لكن في الصورة الاولى لم يلاحظ من حيث يصلح للانطباق
بخلاف الصورة الثانية واما الثالث فلان حمل المواطاة هو الحمل بالاتحاد
اعم من ان يكون اتحاد بالذات او بالعرض الا يرى انه قال في التعريف
بعد ذلك الاقسام الوحدة فالمصنف على هذا الفن فقد صرح بان مفهوم
التفسير مطلق الاتحاد وقد عبر الدماد عن اقسام الوحدة المغايرة
للمغايرة بالحمل كقولهم المنطق هو الثلج في مارض الباذنجان كما في التعليم
الاول يجب الترجمة حين ابن اسحق نحو اتحاد في حصصه بعض اقسام
الاتحاد وقد فصلنا ذلك في مواضع موجودا شتى وجعل الحمل في الحرية
بمعنى آخر وان كان غير مستقيم ولم يقل به احد ما يقول بيد هو ان مصداق
الحمل مختلف لا معناه اذ من البين ان مفاد الحمل معناه غير مختلف
في الموارد لكن ما ذكره من التاييد لا يعلم عن المناقشة واما الثالث
فظهر ان المراد الشق الاول من الترديد ولا يذهب الوهم الى غيره
كما في سائر صور الاتصاف بالعرض كالحركة التي تنسب الى جالس السفينة
بالعرض وغيرها واما شعري لما اختصر عدم الفائدة بهذه الصورة
التي ذكرنا مع شيوع صورة الاتصاف بالعرض وجريان التعريف المذكور
فيها من غير فرق على ان الفائدة ظاهرة واقول ما ذكره في دفع الاعتراض

الاول

الاول هو تحقيق الكلام سيد المحققين قدس سره ان اريد بالاتحاد في قوله
يعني انه قد علم ما الاتحاد بعد الاتحاد في الذات ويدفع بذلك تحقيق
اعتراض سيد المدققين على ما ذكره سيدا في حاشية المطالع من الفرق
بين العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه لكن هذا القائل اراد به الاتحاد
الذكور الاتحاد في الوجود فقط كما ذهب اليه الكاتبي في تفسير الحمل
والتزم هذا القائل ان ذلك الوجود اعم من الوجود الحقيقي والمجازي
فيرد عليه ان الحمل ليس الا الاتحاد في الذات ولزم الاتحاد في الوجود
كما سياتي تحقيقه ان شاء الله الحكيم واما ما ذكره في دفع الاعتراض الثاني
فهو مبني على ما اختاره من ان معنى الحمل المواطاة هو الاتحاد في الوجود
على وجه يشاول المعنى المجازي وسياتي بطلانه في المباحث الآتية
ان شاء الله العليم واما ما ذكره في دفع الاعتراض الثالث فمقبول ظاهرا
نجم بوجود الابيض في الخارج كما نجم بوجود السواد المطلق وسائر
المعاني الموجودة في الخارج ولا شيء من ذلك الحمل المجاز وايضا على تحقيق
سيد المحققين من ان الموجود في الخارج وليس الذات الا الشخص يكون
جميع معاني الكلية شرعا في انها موجودة بوجود الاشخاص سواء كانت
ذاتية او عوارض فسقط ما ذكره القائل في الحاشية السابقة من الفرق

بين الذاتيات والعرضيات وسيأتي تحقيق ذلك ان شاء الله تع قوله
اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد الخ اقول معنى هذه العبارة
ان شيئا ما ثبت له السواد في فرض العقل نظيره ارتفع عنه السواد
ولا خفاء في انه يشتمل على التناقض والحاصل ان الحكم في القضية المعتبرة
بل افراد الموضوع التي يتصف عند العقل بالفعل بعنوانه فالحكم في قولنا
السواد ليس بموجود على شيء اعتبر انه متصف بالسواد بالعقل عند
العقل فلا محيد يكون مشتملا على التناقض على تقدير مفهوم على السواد
والموجود لانه لما حكم على الموضوع سوادا بانه ليس بموجود مطلقا فهذا
الموضوع سوادا لا يكون الموضوع موجودا وهل هذا الا التناقض على تقدير
الاتحاد المذكور فعلم من ذلك ان صدق السالبة وان كان لا يقتضي
صدق عنوان الموضوع على افراده في نفس الامر لكن لا يقدح في استدلال
القضية المذكورة على الحكم باجتماع النقيضين على تقدير الاتحاد المذكور
ومن المشهورين بالتحقيق من لم يطلع على حقيقة هذا الاستدلال
قال فان احدى القضية سالبة لم يكن حكما باجتماع النقيض اذ صدق
السالبة لا يقتضي صدق العنوان وان اخذت معدولة فصدق
السواد ليس بموجود معدولة عند الخصم انتهى والعجب من هذا

العالم

العالم في انه نفى الحكم باجتماع النقيضين بدليل على ان صدق السالبة
لا يقتضي صدق العنوان على افراده في نفس الامر فان الحكم باجتماع النقيضين
انما يكون باعتبار افراد عنوان الموضوع وذلك الحكم متحقق وان كان
صدق السالبة التي حكم فيها بسلب المحمول عن الموضوع في نفس الامر
وتلك السالبة لا مدخل لها فيما نحن فيه فان ما نحن فيه هو السالبة
التي حكم فيها بسلب المحمول عن افراد الموضوع الفرضية بحسب الاعتبار
والغرض والغرض ان القضية الموجبة التي اعتبرت في الدليل انما
هي قضية فرضية ان حقيقته شاملة لها فاندفع كلام القائل المذكور
عليه بذلك لا بمجرد ما اورد عليه سيد المحققين من ان الحكم في الخصوصية
والمهملة على المتصف بالعنوان بالفعل او بالامكان على اختلاف المذهبين
كما مر المشهور والحكم في السالبة على ما ينبغي الحكم في الموجبة والا لم يكونا
متناقضين فذلك السواد ليس بسواد كان حكما بسلب السواد عن المتصف
به وهو المعنى بالحكم باجتماع النقيضين واما قوله صدق السالبة
لا يقتضي صدق العنوان على الافراد في نفس الامر فان اراد به ان
العنوان قد ينفارق عن الافراد فيها وح يصدق السلب بدون الايجاب
وكذبهم والحكم على المتصف المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد فذلك
قد

ممتنع فيما نحن فيه اذا العنوان ذاتي للمتصف به فكيف يصح ان يفارقه
وان اراد ان السلب يصدق فيها باشفاء المتصف والوصف معا حتى
اذا اشتهى السواد راسا يصدق فيها باشفاء المتصف يصدق ان
السواد ليس بسواد فاذن يصدق ان المعدوم ليس بسواد لان السواد
وانما قلنا لا يندفع الشبهة بمجرد ما ذكره سيد المدققين لانه لم يصرح
بان الكلام ليس الا في حكم المعتبر في القضية الفرضية التي انما اخذ افراد
الموضوع بعنوانه بحيث الفرض مع اعتبار ان هذا الحكم ليس الا في نظر
العقل واعتباره فانها انما يندفع الا بمجرد ما ذكره سيد المدققين في هذا
اعترض عليه صاحب الحاشية السابقة بان الحكم في السالبة على ما حكم
عليه في الموجبة لكن صدق الموجبة يقتضي صدق العنوان بخلاف
السالبة فان صدقها قد يكون باشفاء صدق العنوان وفرق بين الحكم
وصدقه وذلك ما لا يخفى على الذهن وتوضيحه ان السلب مع
الايجاب فصدق قولك السواد سواد يستدعي صدق السواد في نفس
الامر على شيء واما اذا اورد حرف السلب عليه وقيل ليس السواد بسواد
فصدقها قد يكون باشفاء صدق السواد على شيء من الاشياء وهو ظ
لا يستريه وقوله الحكم على التقدير المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد

من قبيل اشتباه الصدق بالحكم اذ الحكم في السالبة على السواد لكن صدقها
قد يكون لعدم السواد فالحكم في الايجاب والسلب كليهما على شيء واحد
هو السواد لكن صدق الايجاب يقتضي تحققه بخلاف صدق السالبة
ولذلك استهجن القوم ان المعدوم يسلب عنه جميع المفهومات
حتى نفسه انتهى وانت في كلامه بحث لان قوله لكن صدق الموجبة
يقتضي صدق العنوان ثم لانه اراد بصدق العنوان الصدق في نفس
الامر كما يدل عليه قوله فصدق قولك السواد سواد يستدعي صدق السواد
في نفس الامر على شيء فان ذلك انما يصح القضية في الخارجية او القضية
التي اعتبر صدق المحمول فيه على الموضوع في نفس الامر وكلامه غير مجرى
في القضية التي كلام المستدل فيها فانها انما يكون فرضية كما مر الاشارة
اليه وايضا قوله وفرق بين الحكم وصدقه بما هو فاسد لدفع شبهة
فان كلام المستدل ليس الا في الحكم لا في الصدق وكلام هذا القائل من قبيل
اشتباه الحكم بالصدق كما لا يخفى بعد التأمل وايضا قوله كان مناقضا لتلك
القضية الصادقة الخ فيه ان الصادق في نفس الامر هو ان السواد بعض سواد ما
ما دام موجودا باعتبار الوجودات اذ السواد المعدوم ليس بسواد على ما
تقرر ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع وان السالبة

يصدق انما هذا فاذا كان الموجود عين السواد كان الصادق ان السواد
ما دام سوادا قولنا السواد ليس بموجود على هذا التقدير في قوة قولنا السواد ليس
بسواد وهو لا يناقض بل هو صادق ولا ينافيه بل المنافي له السواد ليس بسواد حين
هو سواد وهو ليس عين قولنا السواد ليس بموجود ولا لازما له وانما يكون عين
قولنا السواد ليس بموجود حين هو سواد وصدق ذلك دائم وبوجه آخر قولنا
السواد ليس بموجود انما يصدق في السواد المعدوم وهو كما ليس موجودا
ليس سوادا وقولنا السواد سواد انما يصدق في السواد الموجود وهو كما انه
سواد فهو موجود والجواب ان هذا انما ينافي على تقدير المغايرة اذ على
العينية لا ينافي ان يقال الصادق انما هو المقيد بالوجود ويخرج المعدوم
بقيد الوجود اذ فيه اعتراف بمغايرة الوجود للماهية حيث صار التقييد بالوجود
مخصصا للسواد بل على هذا التقدير لا فرق بين المقيد والمطلق ولا فرق
بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد هو سواد فلا
كل سواد فهو سواد حين هو موجود وقولنا كل سواد فهو سواد وبين هيهنا
بين ان سلب الشيء على نفسه انما يستحيل على تقدير المغايرة وما اخترنا في الجواب
الاتحاد لا على تقدير المغايرة وما قيل في الجواب عما قيل ان سلب الشيء عن نفسه
جائز في الخارج اذا لم يكن موجودا فيه لا ما آله الى سلب الوجود ان اراد الملازمة

نعم

نعم انما نعم وان اراد الاتحاد فثم كيف والوجود يغاير الماهية عندهم فلا يكون
سلبه عن نفسه سلبها وان اراد لا يتصور سلب الشيء عن نفسه واعا لا يتصور
سلب الوجود ويعني سلب الشيء عن نفسه مجازا فذلك على تقدير التسليم
قادح في مطلوبه وهو اثبات الشاقة اذ هو فرع كون الشيء بين الشيء
ونفسه متصورا انتهى كلامه اقول في كلامه بحث اذ خلاصة الدليل
المذكور في الشرح على الوجه الذي هو اقوى قصد المصنف ان لنا قضية فرضية
صادقة في نفس الامر وهي ان ما هو سواد في اعتبار العقل وفرض سواد بحسب
الاعتبار والفرض فلو كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد
ليس سوادا بالمعنى المذكور يعني لو كان قولنا ما هو سواد في اعتبار العقل وفرضه
ليس سوادا في نظره واعتباره كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس
الامر لكن اعلم ان قولنا السواد ليس بموجود بالمعنى المذكور ليس مناقضا
للقضية المذكورة لتجويز العقل صدقها في اول النظر وان لم يجوزه في ثاني
النظر او نقول اخلاصة الدليل المذكور ان لنا قضية صادقة في نفس الامر
وهي قولنا السواد سواد من حيث هو سواد سواد فلو كان الوجود نفس
الماهية لكان قولنا السواد من حيث هو سواد ليس بموجود بمنزلة قولنا
السواد من حيث سواد ليس سواد ولو كان كذلك كانت تلك القضيتان

متناقضين لكن ليسا متناقضين لصدقهما معا وعلى كل من هذين التقريرين
للدليل يندفع ما اورده القايل المذكور على الدليل المذكور فان قوله اذا السواد
المعدوم ليس بسواد يستلزم انه لا يكون السواد حالة الوجود والعدم ولا حاجة
الى التقييد الوجودي في صدق قولنا السواد سواد بالضرورة اذا اخذ باحد المعنيين
المذكورين لان اعتبار السوادية مستلزم لاعتبار الوجود الضمني وقوله
على ما تقرر ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع وان السالبة
يصدق بانتفائه انما يصح لو لم يعتبر القضيتان المذكورتان باحد المعنيين
المذكورين اما ان اعتبرنا المعنى المذكور اولا فلا يتحقق الموجبة والسالبة
في امتناع وجود الموضوع فان الموجبة الفرضية لا يقتضي صدقها الوجود
الموضوع بحسب الفرض والاعتبار الذي هو معتبر في الحكم واما اذا اعتبرنا بالمعنى
الثاني فانما يعتبران في السواد الموجود فلا مدخل لاعتبار حكمي الوجود
والعدم فيهما واذا انتفت ما ذكره في توجيه الدليل المذكور ظهر فساد قوله
فاذا كان الوجود عين السواد الى قوله وبوجه آخر انه على تقدير العينية
المذكورة كان الصادق بناء على التقرير الاول ان السواد سواد في اعتبار
العقل ما دام سوادا في اعتباره ونظره وقولنا السواد ليس بموجود
في نظر العقل واعتباره على تقدير العينية المذكورة في قولنا السواد ليس

بسواد

بسواد في نظره واعتباره وهو يناقض لما هو صادق بلا شبهة واما على التقرير
الثاني للدليل المذكور فلا يحتاج الى بيان عدم المناسبة بين هذا القول
وما هو الحق واضح لا يخفى ما في قوله ويرجع الى قوله والجواب فان قولنا
السواد ليس بموجود في نظر العقل على التقرير الاول للدليل يعتبر في السواد المعقول
وهو سواد في نظر العقل واعتباره كما ان قولنا السواد سواد في نظره يعتبر في السواد
المعقول ولا خفاء في تحقق التناقض بين ذينك القولين على تقدير اتحاد
معنى الوجود والسوادية واما على التقرير الثاني فيكون قولنا السواد ليس
بموجود انما يصدق في السواد المعدوم بما فانه يصدق في السواد الموجود
من حيث هو هو انه ليس موجودا واما قوله والجواب الى قوله وبما قيل ولا يخفى
ما فيه فان سوادية السواد لا ينفك عن الوجود سواء تحقق المغايرة
بين السواد والوجود او العينية وكما ان الصادق على تقدير المغايرة
ان السواد سواد ما دام سوادا بناء على ما قاله من ان السواد المعدوم
ليس بسواد كان الصادق على تقدير العينية السواد سواد ما دام موجودا
فالحق انه لا فرق بين السواد المعدوم والموجود في انه لا يبقى باعتبار
العدم الذي هو صفة الموصوف الذي هو انما سواد واما موجود وعلى هذا
لا يندفع الشبهة بما ذكره فانه للسايل ان يقول ان صدق قولنا السواد ليس

بوجود ليس الا في السواد المعدوم فهو كما انه ليس بوجود ليس بسواد
فصدق قولنا السواد سواد لا يكون الا في السواد الموجود وكما انه سواد
يكون موجودا فلم قلتم ان قولنا السواد ليس بوجود نقيض لقولنا السواد
سواد ولا يخفى ان هذا لا يندفع بالجواب المذكور بل الثانية فمع ما اشرنا
اليه سابقا واما قوله ومن ههنا تبين ان سلب الشيء عن نفسه
انما يستحيل على تقدير الاتحاد لا على تقدير المغايرة فلا يخفى ما فيه
اذ لا فرق بين الاتحاد والمغايرة في ذلك اذ على تقدير المغايرة لا يمكن
السلب عن الوجود فيستحيل سلب الشيء عن نفسه واما قوله وقال
الخ فلا يخفى ما فيه بعد التامل فيما ذكره سيد المحققين قدس
سره والحاصل انه لا فرق بين المغايرة بين الماهية والوجود وبين
اتحادهما في استحالة سلب الشيء عن نفسه فان الانسان مثلا اذا جاز
سلبه عن نفسه جاز سلب الموجود عن نفسه بالتفاوت فان لم يجز
الثاني لم يجز الاول ولعل منشاء توهم هذا القائل انه لما وجد ان الانسان
في العقل اي ما في العقل فرض انسانية قد يتصف في الخارج بالعدم
حكم بان الانسان يمكن ان يسلب عنه الانسانية لان العدم مستلزم
لهذا السلب ولم يعتبر انه ليس سلب الشيء عن نفسه فما هو انسان

في الذهن

في الذهن ليس بل عنده انسانية الذهنية بل انما يسلب عنه انسانية
الخارجية لا بانه له الانسانية في الخارج ويسلب عنه الانسانية
ليكون سلب الشيء عن نفسه بل بانه لا يكون له وجود في الخارج ولهذا
قال سيد المحققين في حاشيته ان هذا اي سلب الانسانية مثلا في الخارج
بما هو انسان في اعتبار العقل بالحقيقة ماله الى سلب الوجود عنه ولما
يلتفت الى هذا القائل على مراده قدس سره اعترض عليه وقال وما قيل
في الجواب ان ماله الى سلب الوجود عنه الخ اقول اراد قدس سره بقوله
هذا ان هذه السالبة التي هي سلب الشيء عن نفسه بحسب اللفظ
ليس الا بان لا يكون للموضوع وجود لا بان يكون له وجود سلب عن نفسه
فهي بالحقيقة راجع الى سلب الوجود عن الموضوع واما ما قال سيد
المدققين على قول القائل المذكور من انه لا يلزم من كذب الحكم بالسواد
به على السواد المعدوم ان يحقق الحكم بالسواد به على السواد ليس
الموجود ليكون الصادق هو ان السواد سواد ما دام موجودا او ما دام
سوادا الا ان السواد في نفسه مع قطع النظر عن الوجود والعدم
سواد كما قرر في قولهم الماهية من حيث هي ليست الا هي فانه
يصدق قولك السواد سواد بلا قيد بما دام موجودا او ما دام سوادا

او يكون سلب السواد عنه متناقضا ولا يلزم من كون السوادية
في حال الوجود ان يكون الحكم بالسوادية مقيدا به والا لكان كل قضية
موجبة مقيدة بهذا القيد وليس كذلك ولا خفاء في ان تقييد الموضوع
بالعنوان لا يعتبر الا اذا كان العنوان من عوارضه اما اذا كان نفسه
كما فيما نحن فيه فلو قيد به لزم تقييد الشيء بنفسه وهو محال فاما
عن التحصيل ومدار كلام هذا القايل صهنا على ذلك ففيه تطويل لا
له في دفع الشبهة التي ذكره القايل بل مدار دفعها انما يكون بكلمة
واحدة وهي ان قولنا السواد سوادا انما قضية فرضية وفي صدقها
كان تصور الموضوع كافيا بتفصيله ولما لم يصرح بما هو مدار الدفع
عاد القايل واعترض عليه وقال انه قد خلط صدق الحكم بنفس
الحكم اذ ما ذكرناه هو ان سلب السواد عن السواد انما يصدق في السواد
المعدوم لان الحكم يختص بالسواد المعدوم او الموجود فقوله لا يلزم
من حكم كذب الحكم بالسوادية على السواد المعدوم ان يختص الحكم
بالسوادية على السواد الموجود منع المقدمة ليست لها عين ولا اثر
في كلامي وما ذكره في ان السواد في نفسه مع قطع النظر عن الوجود
والعدم سوادا ان اراد انه لا يصح الحكم عليه من غير ملاحظة

الوجود

الوجود والعدم فهم اصلا ولا يجديه وان اراد انه يصدق سواء
كان موجودا او معدوما فغير مسلم اصلا وهو ينافي ما يقرره عنده من ان
الوجود مقدم على جميع الذاتيات اذ مع عدم الوجود لم يكن سوادا بل صرح
في بعض ما حشى به الكتب ان العقل يحكم بانه وجد فصار انسانا
واذا كان كذلك فكيف يكون السواد مع قطع النظر عن الوجود سوادا
ومعنى كلامه القوم ان للعقل ان يعتبر السواد مثلا في نفسه ولا يلاحظ
معه شيء من العوارض والاوصاف وح يكون خاليا عن غير الذاتيات
لا انه يحكم بانه متحد مع شيء من المحمولات بدون الوجود وقوله
لا يلزم من كون السوادية في حال الوجود ان يكون الحكم بالسوادية
مقيدا به منع لمقدمة لم يدعها احد كما مر اذا ما ذكرته هو ان صدق
الحكم بالسواد على السواد مشروط بوجوده لا ان الحكم مقيد به وان
احدهما من الآخر فاذا كان السواد او غيره صادقا على شيء بشرط
ما صح الحكم عليه بدون الانية والضد بشرط الوجود التي يسميها
المنطقيون ضرورية مطلقة ويفسرونها بما حكم فيها بضرورة ثبوت
المحمول للموضوع ما دام موجودا كما قررتم في موضعه ثم انا قد ذكرنا
وجه الغنى عن ذلك في الحاشية وترك المعترض وجام حول له
لم يرفع قوله فان ما ذكره من ان تقييد الموضوع بالعنوان انما يعتبر

انما يعتبر اذا كان العنوان من عوارضه على حسب ما ذكرته في الجواب
من ان ذلك غير مفتش على تقدير العينية وذلك اعتبار المعترض مع ادنى
تحريف في اللفظ انتهى اقول في قوله ان اريد انه يصدق يعني
قولنا السواد في نفسه مع قطع النظر عن الوجود والعدم سواء
كان موجودا او معدوما فغير مفيد بحث لانه لا يقول
مراده ذلك لكن اراد بقوله موجودا او معدوما الموجود والمعدوم
في خارج القضية فان تلك القضية هي القضية الفرضية او الحقيقية
الشاملة لهما ولا شك في ان صدقها لا يقتضي وجود الموضوع خارج
القضية كما مر الاشارة اليه فما يرد على السيد المدقق هو انه ما هو
محط الفائدة لم يصرح وذلك كرر تطويلا بلا فائدة والحاصل كما مر الاشارة
ان معنى قولنا الشيء سواد سواد انه ما هو سواد بالفعل عند العقل سواء
عنده وقولنا السواد ليس بموجود لكونه مشتملا على كون السواد ليس
بموجود عند العقل بناء على تقدير اتحاد مفهومي السواد والموجود
لا يقال كون الشيء سوادا عند العقل ليس بناقض لكونه غير سواد
عنده فانه اذا حكم على السواد الذي هو غير سواد فيكون ذات الموضوع
متصفا عند العقل بالسواد وبغير السواد لانا نقول ليس المدعى
ان يكون الشيء سوادا عند العقل بناقض لكونه غير سواد عنده

ليس ما ذكر بل المدعى هو ان كون الشيء سوادا عند العقل بناقض لعدم
كونه سوادا عنده فان قيل لم لم يعتبر الاتصاف في نفس الامر سواء اعتبر
في جانب المحمول او في جانبي الموضوع والمحمول معا لم يمكن اثبات عدم التناقض
من القضيتين لصدق نقيضه كذب قولنا السواد ليس بموجود مطلقا
في نفس الامر نعم على تقدير كون المدعى زيادة الوجود الخارجي او الذهني
بخصوصه يمكن جعلهما ايضا لكن مراد المص بيان زيادة الوجود المطلق
ويمكن ان يجاب الخ قيل مراده من الوجود الموجود على ما توهم المسامحة
المشهورة كما يدل عليه ذلك التحريف الذي نقله المص في اول الكتاب
كيف لا وهو مغاير مبدأ الاشتقاق للماهيات مما لا يخفى ينبغي النزاع
فيه بين العقلاء وايضا فان كان الوجود بهذا المعنى عينها لا ينافي
عروض الوجود لها ولا يستلزم استغنائها في كونها موجودة عن الموجد
كما اعترف به وقد صرحوا بان وجود الواجب عينه كما سيصرح به المص
ولا شك انه ليس عين مبدأ الاشتقاق فان الواجب موجود لا وجود
بالمعنى الذي اعتبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون الوجود فرد واحد
غير عارض لغيره قائم بنفسه موجود بعروض الوجود او هو الواجب وسائر
افراده قائم بغيره غير موجود قلت فح يكون الواجب موجودا بغيره فان

وجود لا يقتضي كونه موجودا لمشاركة سائر الماهيات في ان وجوده بسبب
امر عارض له اعني حصة الوجود المطلق والتحقيق ان صدق الحمل
قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ المحمول وقد يكون بخصوص ذات
الموضوع من غير ان يكون هناك امر زائد مثال الاول حمل العرضيات ومثال
الثاني حمل الانواع مثلا او زائد على نفسه وحمل الوجود على الممكنات
من قبيل الاول وعلى الواجب من قبيل الثاني من حيث انه لا يقتضي امرا
زائدا على خصوصية ذاته فذاته تع موجود بذاته من غير احتياج الى امر
آخر بخلاف غيره من الماهيات فان صدق حمل الموجود عليها بواسطة
عروض حصة من الوجود لها فالموجود المطلق والوجود المطلق والوجود الخاص
هناك مغايرة للماهيات واما في الواجب فلان كان مغايرا ايضا وان التأثر
لاشتراك هناك فان عين الذات يوجب سابينه في كونه مطابق الحمل ويتحقق
صدقه فيصح ان يقال انه فرد من الوجود المطلق ايضا بمعنى ان ماهية
اش افراده العارضة للماهيات يترتب عليه كما ان فرد من الوجود المطلق
ايضا الا ان مغايرا له لذاته وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى اقول
فيه بحث اما اولا فلان مراد الشيخ انه يمكن ان يجاب بهذه الاجوبة
على تقدير ان يكون المدعى زيادة الوجود على الماهية لا بمعنى الموجود

ولا بمعنى

ولا بالمعنى المصدري بل بالمعنى الحاصل بالمصدر او بمعنى مبدأ الآثار
بالذات وهنا مما يصح ان يقع النزاع في مغايرته بين العقلاء والحمل
على الوجود هو المناسب للضمائر التي هي مذكورة بعد كما لا يخفى واما ثانيا
فيما قوله وايضا فان كون الوجود بهذا المعنى الى قوله اعرف به فانه
الوجود بالمعنى المذكور وان كان لا ينافي العروض ولا يستلزم الاستغناء
في ادى النظر لكن لا يستلزم عدم الاستغناء فجاز ان يكون مستغنيا عن العروض
هذا اذا اريد بهذا القول فيما يكون ذات الواجب تع وجودا واما ان اريد
به فيما كون الوجود بالمعنى المصدري من مفهوم الموجود فان مفهوم الموجود
على تقدير كونه عين الماهية لا ينافي عروض الوجود لها ولا يستلزم الاستغناء
كونه موجودا عن امر يعرضها فان مفهوم الموجود قد يوجد في الاذهان ويكون
يعرضه ذلك لا يوجد في الوجود الحقيقي الذي لا فرق بينه وبين الموجود واما
ثالثا فما في قوله وقد صرحوا الى قوله اعتبره فان الواجب كما انه موجود
لذاته يكون عين الوجود بالمعنى المذكور وهذا المعنى اعتبره واما رابعا
فلما في السؤال من التقييد بقوله موجود لعروض في قوله والتحقيق الى قوله
على خصوصية ذاته فانه يلزم على ذلك التحقيق ان يكون مفهوم الوجود المطلق
المعلوم بالبديهة عين ذاته وان يكون اتصاف الممكنات بالوجود في الخارج

وهو كلام ما تقرر عنده كما سيجيء انشاء الله تعالى واما ساير ما فيه قوله
فذاته تعالى موجود بذاته الى آخر الحاشية فانه يلزم على تقدير صحته كلا
ان يكون قولهم الوجود عين في الواجب على سبيل الجبان والتحقيق الذي
لا مرية له سبحانه انشاء الله تعالى قوله الا انهم قالوا ان ذات الواجب فرد
خاص الوجود المطلق اعترض عليه سيد المدققين بانه فرض اذ لو كان
فرد الوجود المطلق عند الحكماء كان الوجود موجودا في الخارج عندهم
بلا يكون من المعقولات الثانية كما نقل الشارح انفا عن الشيخ والفارابي
من ان الوجود ليس بموجود والحق انه تعالى ليس فردا للوجود عندهم بل هو
فرد للموجود لكن ليس له ماهية اصلا فهو الموجود البحت لا الشيء الموجود
وهذا هو المراد بقولهم ماهيته نفس انيته لا ان له تعالى ماهية هي الوجود
يرشدك الى ذلك تصريح كلام الشيخ في الهيات الشفاء وسيجيء تفصيل ذلك بما يجب
عن هذا الاعتراض بعض الحلماء المشهورين بحيات الذهن ويشهد اليه كلام
الشيخ وغيره في الشفاء وحاصله ان الواجب تعالى وجود خاص قائم بذاته
فهو موجود بذاته لان الوجود مثلا لو قام بغيره كان وجودا لغيره فكان
الغير موجودا به فاذا قام بنفسه كان وجودا لذاته وكان موجودا بذاته
كما انه تعالى علم وعالم لان العلم هو الصور المجردة فان كانت قائمة بغيرها

كان علما لذلك العلم ويصير به الغير عالما فاذا قام بذاته كان عالما
بذاته وقس عليه ساير الصفات كالقدرة والارادة حتى قال بعضهم
لو فرضنا العلم المجرد عن المادة كان علما لنفسه وقال بهمنيار في كتاب
البهجة والسعادة لو قامت الصور المحسوسة بنفسها كانت حاسة
ومحسوسة فالوجود بالنسبة الى ذاته تعالى اسوة حسنة لساير صفاته
في ساير الصفات في ذلك اسوة حسنة بالوجود واما كون مفهوم الوجود
من الامور الاعتبارية وغير موجود في الخارج فلا ينافي ان يكون له فرد
موجود كما ان مفهوم الشيء والممكن ونظايرهما من المعقولات الثانية
من الامور الاعتبارية يصدق على الامور الموجودة في الخارج مع ان تلك
المفهومات غير موجودة في الخارج ولقد فصلنا في الحواشي وسيجيء تحقيقه
مع تجريده عن الحواشي شيء آخر قوله في كل من كلامي المعترض والمجيب
تامل اما اولا فلانه لما اعترف ذلك المعترض بان الواجب تعالى فرد للوجود
المطلق المعلوم بالبديهة وليس ذلك الاعتبار انه ينتزع عنه
لا باعتبار ماهيته ولا باعتبار انه جزء الماهية لتنزهه عن التركيب
ولا باعتبار انه الصفة التي هي مبدأ اشتقاقه قائمة به فكانه
مفهوم الموجود الانتزاعي من المعقولات الثانية عنده كما هو منها عند

القوم فلم يبق هذه الحال من مفهوم الوجود اى كون الذات الواجب بحيث
ينتزع منه الوجود لا بالمعنى المصدرى بل المعنى الحاصل بالمصدر وهو
مبدء الآثار ليصير بهذه الاعتبار فرد الوجود ويكون مفهوم الوجود
من المعقولات الثانية كما نقل الشارح عن الشيخين واثبت للوجود هذا
مع عدم الفرق بينهما وهل هذا الا بالتحكم فان قيل هذا المدقق اراد
من هذا القول انه الوجود لا يصح ان يحمل به على الواجب تع او انه لا يصح
ان يقال انه غير ماهية الواجب تع عندهم والا لزم ان لا يكون من المعقولات
الثانية فعندهم ماهو عين ماهيته وهويته ليس الا الموجود كما يدل
عليه قوله فهو الموجود البحت قلت لما عرفت ان الوجود والمعدوم مما
المعلومين بالبديهة اللذين كلامنا فيهما لا يصح ان يقال ان شيئا منهما
عين ذات الواجب تع بل ما هو عنده معنى مجهول لنا يجب ذاته يعبر عنه
باللازم وهو الوجود الحقيقى تارة وباعتبار وبالموجود اخرى وباعتبار
آخر فان اراد بقوله فهو الموجود البحت ان عنوانه جل وعلا ليس عندنا
الا الموجود البحت فهو على تقدير صدقه لا يدفع التحكم المذكور وان اراد به
ان ذات الواجب تع غير الوجود المعلوم لنا بالبديهة لا يخفى فساده وما
ان الوجود لا يصح ان يحمل على الواجب فانما يصح فى الوجود بمعنى المصدرى لا بمعنى

الحاصل

الحاصل بالمصدر او بمعنى مبدء الآثار بالذات وسيجئ تحقيق ذلك انشاء
الحكيم واما كون قول المحيب محل تامل فلان فى قوله لان الوجود مثلا لو قام
بغيره كان وجودا بغيره الخ خلط بين الوجود الحقيقى والوجود الانتزاعى
فان الوجود الحقيقى الذى هو حقيقة الوجود انما يقوم بذاته ولا يقوم
بالغير اصلا بل انما يقوم الغير به بلا تاثر فى ذاته واستكماله به وبلا كون
الغير متحدا به اتحادا حقيقيا والوجود الانتزاعى لا يقوم بذاته اصلا
بل انما يقوم بغيره دائما فقول الشيخ المذكور فى الشفاء والواجب ظ وجود خاص
قائم بذاته انما يكون فى الوجود الحقيقى المنزه عن كونه قائما بالغير وهو هويته
لا يحتاج الى الغير مطلقا وانما يصير الاشياء موجودة الا بالارتباط اليه فهو
حقيقة الوجود وسياتى تحقيق ذلك وههنا نكتة شريفة وهى ان فى مصداق
قولنا الانسان موجود دخل امر غير الانسان من حيث انسان واما فى مصداق
قولنا الواجب موجود فلم يدخل فيه امر غير الواجب من حيث هو واجب بل مصداقه
ليس الا هوية لا مدخل للكثرة فيها ولا يحرم حوله الاحتياج الى شئ فهذا
الامر الذى دخل فى مصداق الانسان موجود هو الذى فى هذا الموضع مطالب
زيادة على الماهية سواء عين بالوجود او بالموجود من حيث هو موجود
فهذه البراهين الثلثة الاخيرة دل على زيادتها وانتفع عنها اعتراضات

الذي عليها عند التأمل الصادق والحاصل ان الوجود الانتزاعي ليس الموجودية
والمدعى انها زائدة على الانسانية لكون الانسان من حيث هو موجود اي
غير الانسان من حيث هو انسان واما الوجود الحقيقي فهو موجود باعتبار ذاته
فالموجود الحقيقي بالحقيقة هو الوجود الحقيقي اعني لا فرق بين الوجود الحقيقي
فكل دليل على زيادة الموجود الحقيقي على الماهية فهو دال على زيادة الوجود
الانتزاعي اعني الموجودية على الانتزاعية ونحوها فالمقصود من زيادة الوجود
على ماهية الانسان مثلا زيادة الموجودية على الانسانية وظاهر انه لا فرق
هي اثبات زيادة الموجود على الانسانية وبين اثبات زيادة مفهوم الموجود
على الانسان قوله او وجودها فالتوقف على نفسه قيل الظ في هذا التنبيه
ان يقال فتحصيل الحاصل اذا المقارنة لا يستلزم التوقف اصلا وح والجواب
منع استحالة تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل انما المح تحصيلة اخرى
واعترض عليه بان مجرد المقارنة وان لم يستلزم التوقف لكن مقارنة
الوجود مستلزم لتوقفه وورود المنع على مقدمة الدليل انما يكون
سببا للعدول الى دليل آخر اذا كان الآخر سالما عن المنع وما اختاره
غير سالم لورود المنع على بطلان اللازم كما اعترف به اقول مراد المعترض
من قوله مقارنة الوجود مستلزم لتوقفه انه لما كان مقارنة الشيء

للوجود

للوجود مستلزما للتوقف كما يشهد به الفطرة السليمة يتوهم ان مقارنة
الوجود للوجود كذلك ومراده من قوله ورد المنع الخ ان كلام هذا القائل
من باب تعيين الطريق وان ما ذكره لا يقتضي العدول فاندفع عنه ما اورد
عليه القائل من انه لا يخفى على من له ادنى سلكة ان مقارنة الشيء
للوجود لا يستلزم توقفه عليه وما ذكره المعترض في كلماته من ان الوجود
متقدم على جميع الصفات حتى الذاتيات ع كما فصلناه في مواضعه وان
فرضنا تقدم الوجود على سائر الصفات فالمفروض هو مقارنة الوجود للوجود
بعينه ولا نم انه يستلزم التوقف فالملازمة المذكورة في الشرح لا وجه لها ظاهر
الخلاف ما ذكرنا وكلامنا في الملازمة فورود المنع على بطلان التالي في كون
الملازمة التي ذكرناها ظاهرة انتهى وذلك الاندفاع لانه لما تقدم الوجود على سائر
الصفات توهم ان مقارنة الوجود للوجود بالتقدم ومنع هذا لا يضر كما لا يخفى وبذلك
التوهم هو وجه الملازمة المذكورة وايضا مقارنة الوجود لنفسه يوجب توهم المغايرة
بالتقدم والتأخر ومقارنته بوجود آخر يوجب التسلسل وهذا هو الطريق الذي اختاره
الشارح تعيين الطريق ليس من دأب المحصلين قوله وانما يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية
بشرط الوجود الخ اقول الوجود معناه احد هما الوجود الحقيقي الذي يحقق الاشياء
باعتباره وهو عين ذات الواجب تع والماهيات الموجودة انما قامت به نوعا من القيام

بحيث لا يتأثر به ولا استكمال به وبواسطة هذا القيام قام الوجود الاعتباري الذي
هو ثاني معنى الوجود فللممكنات الموجودة حالتان بهما تمتاز عن المعدومات احديهما من اتصافها
بالوجود الحقيقي متعلقة بالذات على الحالة الاخرى وهي ارتباط الوجود الانتزاعي الذي هو
عبارة عن الموجودية وبهذا الارتباط هو معنى القيام والعرض اللذين هما مذكوران في المتن
والشرح لكن الكلام في الوجود الانتزاعي ويمكن ان يقال ان القيام المذكور في المتن عبارة
عن معنى اعم من الارتباط الاخير ومن ارتباط الارتباط الاول الممكنات ولا خفاء في ان كلا
الارتباطين امر له نوع تحقق في نفس الامر اي يصدق في نفس الامر ان الممكنات الموجودة
في الخارج مرتبطة بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب تعالى في الخارج كما انه يصدق
في نفس الامر ان الموجودية وصف اتحادي للموجودات وكما ان الارتباط الوجود الحقيقي متعلق
بالذات من حيث هي هي اي الماهية بدون اشتراط ذلك التعلق وعدمه فيها فكذلك تعلق الموجودية
بالذات من حيث هي اي بدون اشتراط ذلك التعلق وعدمه فيها واذا تقدم هذا ظهر ان
اتصاف الوجود بالموجودية ليس موقوفا على الاتصاف بالموجودية وكذلك الاتصاف في الاتحادية
موقوفا على الاتصاف بالموجودية كما ان الاتصاف بجميع الصفات الغير الاتحادية موقوف
على الاتصاف بالموجودية ولهذا لا يصح ان يكون الوجود صفة غير اتحادية متحققة في الخارج
والحاصل ان الاتصاف بالموجودية على قسمين احدهما اجمالي والآخر تفصيلي والاجمالي يتوقف
على الاجمالي وهذه قوية فاضلة في المباحث الالهية وبهذا يندفع كلام سيد المدققين قدس

سره

سره حيث اعترض على الشارح وقال ان المقدمة القائلة بان ثبوت الصفة
للشيء موقوف على وجود المثبت وقاعدة بديهية لا يستنكر العقل
منها صفة الوجود وهي تقتضي ان يكون معروض كل صفة هو الماهية
بشرط الوجود ويلزم من ذلك امتناع عروض الوجود للماهيات في نفس الامر وذلك
الاندفاع لانه ان اراد بقوله ثبوت الصفة للشيء موقوف على وجود
المثبت ان الثبوت الاجمالي موقوف على وجود المثبت له فكلية ممنوعة
فلا يمتنع عروض الوجود للماهيات في نفس الامر لان ذلك العروض ليس الا
اجماليا وهو اتحاد الماهية مع مفهوم الوجود في نفس الامر وذلك العروض
هو مراد الشارح بالاجمال كما لا يخفى وان اراد به ان الثبوت التفصيلي موقوف
على وجود المثبت له بالاجمال فمسلم لكن لا يضر بما هو الشارح في صدد بيانه
وهو الاتصاف الاتحادي بالوجود لا يتوقف على وجود الموصوف ولهذا اعتبر العروض
بمعنى الخارج المحمول لا الاتصاف الذي يتبادر عنده مغايرة الصفة للموصوف في
كلام الشارح ان الماهية معروضة لمفهوم الوجود في الخارج وذلك العروض لا يتوقف
على وجود الماهية وذلك العروض هو القيام

وقد فرغ من تسويد هذا الكتاب لحسن الله
الملك الوهاب في غرة شهر ربيع الآخر
سنة ثمان وماية بعد
الالف